Vladimir Lossky,
Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient
© Les Editions du Cerf, 1990

ISBN: 973-96697-5-1

VLADIMIR LOSSKY

Teologia mistică
a
Bisericii de Răsărit

Traducere din limba franceză de
Pr. Vasile Răducă

Editura Bonifaciu
1998
Tipărită cu binecuvântarea
Prea Sfinţitului Părinte GALACTION,
Episcopul Alexandriei şi Teleormanului

Coperta: Iconostasul Mănăstirii Pantokrator,
Muntele Athos (sec. VI, detaliu)

Prezenta versiune reprezintă
o traducere nouă, îmbunătățită şi adăugită.

Difuzare:
S.C. SUPERGRAPH S.R.L.
str. Afinelor nr. 24, sector 4,
Bucureşti

Tipărită la TIPOGRAFIA MIRON
Tel. 335.88.25; 336.33.04
Redactor: Corina Găgeanu
Consilier editorial: Anca Andrei Fanea

Capitolul 1

Introducere:

Teologie şi mistică în tradiția
Bisericii de Răsărit

În această lucrare ne propunem să analizăm cîteva aspecte ale spiritualității răsăritene referitoare la temele fundamentale ale tradiției dogmatice ortodoxe. În cazul de față, termenul de „teologie mistică“ nu desemnează aşadar nimic altceva decît o spiritualitate care exprimă o atitudine doctrinară.

Într-un anume sens, orice teologie, întrucît face arătarea tainei dumnezeieşti, deci a datelor revelației, este o teologie mistică. Pe de altă parte, adesea teologia este opusă mi0sticii, aceasta din urmă fiind socotită ca un domeniu inaccesibil cunoaşterii, ca o taină negrăită, ceva ascuns care poate fi mai degrabă trăit decît cunoscut şi care nu se dezvăluie atît prin vreo putere de percepere a simțurilor sau a priceperii noastre, cît printr-o experiență anume, care este mai presus de facultățile noastre de înțelegere. Dacă ne-am însuşi întru totul această ultimă părere, opunînd în mod hotărît mistica teologiei, am ajunge în cele din urmă la teza lui Bergson care, în Les deux sources de la morale et de la religion, deosebeşte „religia statică“ a Bisericilor – religie socială şi conservatoare – de „religia dinamică“ a misticilor, religie personală şi înnoitoare. În ce măsură avea dreptate Bergson cînd afirma o atare opoziție? Este greu de dezlegat o astfel de întrebare, cu atît mai mult cu cît la Bergson cei doi termeni pe care îi pune în opoziție în domeniul religios se întemeiază pe cei doi poli ai viziunii sale filosofice despre univers: natura şi elanul vital. Dar, independent de atitudinea bergsoniană, adesea se exprimă părerea conform căreia mistica ar fi un domeniu rezervat cîtorva, o excepție de la regula comună, un privilegiu acordat cîtorva suflete ce s-ar bucura de trăirea adevărului, pe cîtă vreme celelalte ar trebui să se mulțumească doar cu o supunere mai mult sau mai puțin oarbă față de dogmă, care s-ar impune din afară, ca o autoritate coercitivă. Adîncind această opoziție, se merge prea departe, mai ales dacă se constrînge puțin realitatea

istorică; se ajunge astfel la un conflict între mistici şi teologi, între duhovnici şi prelați, între sfinți şi Biserică. Este suficient să ne amintim de numeroasele pasaje din Harnack, de Viața Sfîntului Francisc a lui Paul Sabatier, precum şi de alte lucrări, scrise cel mai adesea de către istorici protestanți.

În tradiția răsăriteană nu s-a făcut niciodată o distincție netă între mistică şi teologie, între trăirea personală a tainelor dumnezeieşti şi dogma afirmată de Biserică. Cuvintele rostite acum un veac de către un mare teolog ortodox, Mitropolitul Filaret al Moscovei, exprimă exact această atitudine: „Nici una dintre tainele înțelepciunii celei mai ascunse a lui Dumnezeu nu trebuie să ne pară străină sau cu totul mai presus de noi (transcendentă), ci se cade să ne potrivim mintea cu toată smerenia spre contemplarea celor dumnezeieşti“1. Altfel spus, dogma care exprimă un adevăr revelat, care ne apare ca o taină de nepătruns, trebuie să fie trăită de noi ca o lucrare în decursul căreia, în loc să adaptăm taina modului nostru de înțelegere, va trebui, dimpotrivă, ca noi să veghem pentru ca să se petreacă o schimbare adîncă, o prefacere lăuntrică a duhului nostru, spre a ajunge capabili de trăire mistică. Departe de a fi opuse, teologia şi mistica se sprijină şi se întregesc reciproc. Una este cu neputință fără cealaltă: dacă trăirea mistică este o punere în valoare personală a conținutului credinței comune, teologia este o expresie, spre folosința tuturor a ceea ce poate fi încercat de fiecare. În afara adevărului păstrat de Biserică în totalitatea ei, experiența personală ar fi lipsită de orice siguranță, de orice obiectivitate; ar fi un amestec de adevăr şi minciună, de realitate şi iluzie, ar fi „misticism“ în înțelesul peiorativ al cuvîntului. Pe de altă parte, învățătura Bisericii nu ar avea nici o influență asupra sufletelor dacă nu ar exprima o trăire oarecum lăuntrică a adevărului dat într-o măsură diferită fiecărui credincios. Aşadar, nu există mistică creştină fără teologie, dar, mai ales, nu există teologie fără mistică. Nu din întîmplare tradiția Bisericii de Răsărit a rezervat denumirea de „teologul“ numai pentru trei scriitori sacri, dintre care primul este Sfîntul Ioan, cel mai „mistic“ dintre cei patru evanghelişti, al doilea, Sfîntul Grigorie de Nazianz, autor de poeme contemplative, al treilea, Sfîntul Simeon, supranumit „Noul Teolog“, care proslăveşte unirea cu Dumnezeu. Mistica este, aşadar, socotită drept desăvîrşirea sau piscul întregii teologii, drept teologia prin excelență.

Spre deosebire de gnosticism2, în care cunoaşterea în sine constituie scopul gnosticului, teologia creştină, în ultimă instanţă, este dintotdeauna un mijloc, un ansamblu de cunoştinţe care trebuie să servească un scop care este mai presus de orice cunoaştere. Această ţintă ultimă este unirea cu Dumnezeu, îndumnezeirea, qšwsij, cum îi spun Părinţii greci. Ajungem astfel la o concluzie care poate părea paradoxală: contemplaţia creştină ar avea un înţeles mai ales practic, şi aceasta cu atît mai mult cu cît este mai mistică şi cu cît ţinteşte mai de-a dreptul către scopul înalt al unirii cu Dumnezeu. Întreaga desfăşurare a disputelor dogmatice susţinute de Biserică de-a lungul veacurilor – dacă o privim din punct de vedere pur duhovnicesc – ne apare stăpînită de grija statornică pe care a avut-o Biserica de a păstra pentru creştini, în fiecare moment al istoriei sale, posibilitatea de a atinge deplinătatea unirii mistice. Într-adevăr, Biserica luptă împotriva gnosticilor spre a apăra însăşi ideea de îndumnezeire ca scop universal: „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca oamenii să poată deveni dumnezei“. Ea afirmă, împotriva arienilor, dogma Treimii celei deofiinţă, deoarece Cuvîntul, Logosul, este Cel ce ne deschide calea spre unirea cu dumnezeirea şi, în cazul în care Cuvîntul întrupat nu ar fi deofiinţă cu Tatăl, dacă nu ar fi Dumnezeu adevărat, atunci îndumnezeirea noastră nu ar fi cu putinţă. Biserica osîndeşte nestorianismul, spre a înlătura zidul prin care acela voia să despartă în Hristos Însuşi pe om de Dumnezeu. Ea se ridică împotriva apolinarismului şi a monofizitismului spre a dovedi că adevărata fire omenească, fiind asumată în toată deplinătatea ei de către Cuvîntul, întreaga noastră fire poate să intre în unirea cu Dumnezeu. Ea se luptă cu monoteliţii, pentru că fără de unirea celor două voinţe, a celei dumnezeieşti şi a celei omeneşti, nu s-ar putea ajunge la îndumnezeire: „Dumnezeu l-a creat pe om numai prin voinţa Sa, dar nu-l poate mîntui fără concursul voinţei omeneşti“. Biserica iese biruitoare din lupta pentru icoane, afirmînd posibilitatea de a exprima realităţile dumnezeieşti în materie, simbol şi garanţie a sfinţirii noastre. În celelalte probleme care apar rînd pe rînd cu privire la Sfîntul Duh, cu privire la har, cu privire la Biserica însăşi – problemă dogmatică a epocii în care trăim – preocuparea centrală, preţul luptei rămîne tot posibilitatea, felul sau mijloacele de unire cu Dumnezeu. Întreaga istorie a dogmei creştine se desfăşoară în jurul aceluiaşi nucleu mistic, mereu apărat cu arme felurite împotriva numeroşilor potrivnici de-a lungul vremurilor ce s-au scurs.

Doctrinele teologice elaborate în cadrul acestor lupte pot fi tratate în legătura lor cea mai nemijlocită cu scopul vital pe care ele urmau să-l atingă: unirea cu Dumnezeu. Ele vor apărea deci ca temelie a spiritualității creştine. Este tocmai ceea ce înțelegem cînd vrem să vorbim de „teologia mistică“. Nu-i vorba de mistica propriu-zisă: experiențe personale ale diferiților dascăli ai vieții duhovniceşti. De altminteri, aceste experiențe ne rămîn cel mai adesea inaccesibile, chiar atunci cînd îmbracă o expresie verbală. Într-adevăr, ceea ce se poate spune despre experiența mistică a Sfîntului Pavel: „Cunosc un om în Hristos, care acum patrusprezece ani – fie în trup, nu ştiu; fie în afară de trup, nu ştiu, Dumnezeu ştie – a fost răpit unul ca acesta pînă la al treilea cer. Şi-l ştiu pe un astfel de om – fie în trup, fie în afară de trup, nu ştiu, Dumnezeu ştie – că a fost răpit în rai şi a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască!“ (II Cor. 12, 2-4). Ca să îndrăznească cineva să emită vreo apreciere cu privire la natura acestei experiențe ar trebui ca să ştie mai mult decît Sfîntul Pavel, care îşi mărturiseşte neştiința: „eu nu ştiu, Dumnezeu ştie“. În mod voit lăsăm la o parte orice chestiune de psihologie mistică. De altminteri, nu avem de gînd să înfățişăm aici doctrinele teologice ca atare, ci doar elementele de teologie fără de care nu se poate pricepe o spiritualitate, adică dogmele care stau la temelia unei mistici. Iată prima definiție şi limitare a subiectului nostru, care este teologia mistică a Bisericii de Răsărit.

A doua precizare a subiectului nostru rezultă din delimitarea lui în spațiu: Răsăritul creştin sau, mai precis, Biserica Ortodoxă din Răsărit va fi cîmpul de cercetare al studiilor noastre de teologie mistică. Trebuie să recunoaştem că această delimitare este puțin artificială. Într-adevăr, întrucît ruptura dintre Răsăritul şi Apusul creştin nu datează decît de la jumătatea celui de-al XI-lea veac, tot ceea ce este anterior acestei date constituie un tezaur comun ce nu poate fi despărțit de cele două părți dezbinate. Biserica Ortodoxă nu ar fi ceea ce este dacă nu i-ar avea pe Sfîntul Ciprian, pe Fericitul Augustin, pe Sfîntul Grigorie cel Mare, după cum, la rîndul ei, Biserica Romano-Catolică nu s-ar putea lipsi de Sfîntul Atanasie, de Sfîntul Vasile, de Sfîntul Chiril al Alexandriei. Deci, cînd vrem să vorbim despre teologia mistică a Răsăritului şi a Apusului, ne aşezăm pe făgaşul uneia dintre cele două tradiții care, pînă la un anumit moment, rămîn două tradiții locale ale uneia şi aceleiaşi

Biserici, mărturisind un singur adevăr creştin, dar care apoi se despart şi dau naştere la două atitudini dogmatice deosebite, care nu se pot împăca în privința mai multor probleme. Este oare cu neputință să se evalueze cele două tradiții plasîndu-ne pe un teren neutru, deopotrivă străin uneia ca şi celeilalte? Ar însemna să judecăm creştinismul ca necreştinii, adică ar însemna să refuzăm de la început să înțelegem ceva cu privire la obiectul pe care ne propunem să-l studiem. Căci obiectivitatea nu constă nicidecum în a te aşeza în afară de obiect, ci dimpotrivă, în a lua în considerație obiectul în el însuşi şi prin el însuşi. Sînt domenii în care ceea ce se numeşte de obicei obiectivitate nu este altceva decît nepăsare şi în care nepăsarea înseamnă nepricepere. În starea actuală de opoziție dogmatică dintre Răsărit şi Apus, dacă cineva vrea să cerceteze teologia mistică a Bisericii de Răsărit trebuie deci să aleagă între două atitudini posibile: ori să se aşeze pe tărîmul dogmatic apusean şi să cerceteze tradiția răsăriteană prin prisma celei a Apusului, adică criticînd-o, ori să înfățişeze această tradiție în lumina dogmatică a Bisericii de Răsărit. Pentru noi, această atitudine din urmă este singura cu putință.

Ni se va obiecta, poate, că dezacordul dogmatic dintre Răsărit şi Apus nu a fost decît întîmplător, că el nu a jucat un rol hotărîtor, că era vorba mai degrabă de două lumi istorice deosebite, care, mai curînd sau mai tîrziu, trebuiau să se despartă spre a-şi urma fiecare drumul său propriu; în sfîrşit, că disputa dogmatică nu a fost decît un motiv spre a rupe definitiv unitatea bisericească, care, de fapt, nu mai exista de multă vreme. Asemenea afirmații care se fac auzite foarte adesea atît în Răsărit, cît şi în Apus rezultă dintr-o mentalitate cu totul laică şi dintr-o deprindere generală de a aprecia istoria Bisericii după nişte metode care fac abstracție de natura religioasă a Bisericii. Pentru „un istoric al Bisericii“, factorul religios dispare, fiind înlocuit de alții, cum ar fi jocul intereselor politice sau sociale, rolul condițiilor etnice ori culturale, socotite drept forțe determinante pentru viața Bisericii. Oamenii aceştia se socotesc mai isteți, mai moderni, cînd iau aceşti factori drept adevăratele rațiuni conducătoare ale istoriei bisericeşti. Deşi recunoaşte importanța acestor condiții, un istoric creştin nu va putea să le socotească altfel decît ca fiind exterioare înseşi ființei Bisericii; el nu va putea renunța la a vedea în Biserică un trup de sine stătător, supus altei legi decît celei a determinismului lumii acesteia. Dacă luăm în considerare problema

dogmatică privind purcederea Sfîntului Duh, care a despărțit Apusul de Răsărit, nu o putem trata ca pe un fenomen întîmplător în istoria Bisericii, prezentată ca atare. Din punct de vedere religios, aceasta este singura rațiune care are importanță în înlănțuirea faptelor care au dus la separare. Deşi condiționată poate de mai mulți factori, această determinare dogmatică a fost pentru unii, ca şi pentru alții, un angajament duhovnicesc, o luare de poziție conştientă în materie de credință.

Dacă sîntem adesea înclinați să diminuăm importanța faptului dogmatic care a determinat întreaga dezvoltare de mai tîrziu a celor două tradiții, aceasta se datorează unei anumite insensibilități față de dogmă, considerată ca un fapt exterior şi abstract. Spiritualitatea este ceea ce contează, se spune, deosebirea dogmatică nu schimbă nimic. Totuşi, spiritualitate şi dogmă, mistică şi teologie sînt inseparabil legate în viața Bisericii. În ceea ce priveşte Biserica de Răsărit, aşa cum am spus, ea nu face o deosebire netă între teologie şi mistică, între domeniul credinței comune şi acela al trăirii personale. Aşadar, dacă dorim să vorbim despre teologia mistică a tradiției răsăritene, atunci nu vom putea trata acest subiect altfel decît în limitele dogmaticii Bisericii Ortodoxe.

Înainte de a începe tratarea subiectului nostru, socotim că este nevoie să spunem cîteva cuvinte despre Biserica Ortodoxă, puțin cunoscută pînă astăzi în Apus. Cartea părintelui Congar Creştinii dezuniți, de altfel remarcabilă din mai multe puncte de vedere, în paginile închinate Ortodoxiei, în ciuda tuturor preocupărilor de nepărtinire, nu rămîne mai puțin tributară anumitor păreri preconcepute în privința Bisericii Ortodoxe. „Acolo unde Apusul – spune el –, pe temeiul totodată lărgit şi restrîns al ideologiei augustiniene, va revendica pentru Biserică autonomia unei vieți şi a unei organizări proprii şi va fixa în acest sens trăsăturile dominante ale unei ecleziologii pozitive, Răsăritul va admite în chip practic şi uneori chiar teoretic, pentru realitatea socială şi omenească a Bisericii, un principiu de unitate politică, nereligios, parțial, dar nu cu adevărat universal.“3 Pentru părintele Congar, ca de altfel pentru cei mai mulți autori catolici sau protestanți care s-au exprimat în această privință, Ortodoxia se prezintă sub înfățişarea unei federații de biserici naționale, avînd ca bază un principiu politic: Biserica unui Stat. Pentru a face astfel de generalizări trebuie să

ignori atît temeiurile canonice, cît şi istoria Bisericii de Răsărit. Curentul care vrea să întemeieze unitatea unei Biserici locale pe un principiu politic, etnic ori cultural este socotit de către Biserica Ortodoxă ca o erezie care poartă denumirea specială de filetism4. În realitate, teritoriul bisericesc, ţinutul consfinţit de tradiţia mai mult sau mai puţin străveche a creştinismului, constituie baza unei provincii mitropolitane, administrate de un arhiepiscop ori mitropolit, cu episcopi pentru fiecare eparhie şi care se adună din cînd în cînd în sinod. Dacă provinciile mitropolitane se întrunesc în grupe şi alcătuiesc biserici locale sub jurisdicţia unui episcop care poartă adesea titlul de patriarh, comunitatea de tradiţie locală şi de destin istoric, precum şi uşurinţa de a convoca un sinod al mai multor provincii sînt factorii care prezidează la formarea acestor cercuri jurisdicţionale, al căror teritoriu nu corespunde neapărat limitelor politice ale unui stat5. Patriarhul de la Constantinopol se bucură de o anumită întîietate de onoare, ajungînd uneori arbitru în neînţelegeri, fără a exercita o jurisdicţie asupra întregii Biserici ecumenice. Bisericile locale din Răsărit aveau mai mult sau mai puţin aceeaşi atitudine faţă de patriarhul apostolic al Romei, cel dintîi scaun din Biserică înainte de separare, simbol al unităţii sale. Ortodoxia nu cunoaşte un cap văzut al Bisericii. Unitatea Bisericii se exprimă prin comuniunea capilor bisericilor locale între ei, prin acordul tuturor bisericilor în privinţa unui sinod local, care tocmai prin aceasta dobîndeşte o valoare universală; în sfîrşit, în cazurile excepţionale, ea se poate manifesta printr-un sinod general6. Sobornicitatea Bisericii, departe de a fi privilegiul unui scaun sau centru determinat, se împlineşte mai degrabă în bogăţia şi mulţimea tradiţiilor locale care mărturisesc în mod unanim un Adevăr unic, anume ceea ce este totdeauna păstrat, pretutindeni şi de către toţi. Biserica fiind sobornicească în toate părţile sale, fiecare dintre mădularele sale – nu numai clerul, ci şi fiecare laic – este chemat să mărturisească deopotrivă şi să apere adevărul tradiţiei, opunîndu-se pînă şi episcopilor, dacă cumva aceştia cad în erezie. Primind harul Sfîntului Duh în taina mirungerii, un creştin nu poate fi inconştient de credinţa sa; el rămîne tot timpul responsabil în faţa Bisericii. De aici caracterul frămîntat şi adesea tulbure al vieţii bisericeşti în Bizanţ, în Rusia, precum şi în celelalte ţări ale lumii ortodoxe. Dar acesta este preţul plătit pentru vitalitatea religioasă, pentru intensitatea vieţii duhovniceşti, care pătrunde în poporul credincios, unit prin conştiinţa că formează un singur

trup cu ierarhia Bisericii. De aici rezultă, de asemenea, această putere de neînvins care a îngăduit Ortodoxiei să treacă prin toate încercările, cataclismele şi bulversările, adaptîndu-se mereu noii realităţi istorice, dovedindu-se mai puternică decît condiţiile exterioare. Persecuţiile împotriva credinţei în Rusia, a căror furie metodică n-a putut să distrugă Biserica, sînt cea mai bună mărturie despre această putere care nu este din lumea aceasta.

Biserica Ortodoxă, deşi în mod obişnuit numită „Biserica de Răsărit“, nu se socoteşte mai puţin Biserică ecumenică. Lucrul acesta este adevărat în sensul că ea nu este limitată de un tip de cultură determinată, de moştenirea unei civilizaţii, elenistice ori alta, sau de forme culturale strict răsăritene. De altminteri, „răsăritean“ înseamnă prea multe lucruri deodată: Răsăritul este mai puţin omogen din punct de vedere cultural decît Apusul. Spre exemplu, ce au în comun elenismul şi cultura rusă, în ciuda originilor bizantine ale creştinismului în Rusia? Ortodoxia a fost aluatul prea multor culturi deosebite spre a fi socotită drept forma culturală a creştinismului răsăritean: aceste forme sînt diferite dar credinţa este una. Ea nu a opus niciodată diverselor culturi naţionale o cultură care să treacă în exclusivitate drept ortodoxă. Iată de ce activitatea misionară s-a putut dezvolta în chip atît de uimitor: creştinarea Rusiei în veacurile al X-lea şi al XI-lea şi, mai tîrziu, predicarea Evangheliei de-a lungul întregii Asii. Către sfîrşitul veacului al XVIII-lea, misiunea ortodoxă atinge insulele Aleutine şi Alaska, trece apoi în America de Nord, înfiinţînd eparhii noi ale Bisericii ruse în afara Rusiei, răspîndindu-se în China şi în Japonia. Varietăţile antropologice şi culturale din Grecia pînă la extremităţile Asiei, din Egipt şi pînă la Oceanul Îngheţat nu distrug caracterul omogen al acestei familii de spiritualitate, foarte deosebite de cea a Apusului creştin.

Viaţa duhovnicească în Ortodoxie cunoaşte o mare bogăţie de forme, dintre care monahismul rămîne cea clasică. Totuşi, spre deosebire de monahismul apusean, cel din Răsărit nu cuprinde atît de multe ordine deosebite. Aceasta se explică prin însăşi concepţia vieţii mănăstireşti, al cărei scop nu poate fi altul decît unirea cu Dumnezeu, prin lepădarea totală de viaţa acestei lumi. În timp ce clerul de mir (preoţii şi diaconii căsătoriţi), ca şi frăţiile de mireni, pot să se ocupe cu activităţi sociale sau să se dedice altor activităţi din afară, cu totul altfel este pentru călugări. Ei se călugăresc spre a veghea înainte de toate la rugăciune, la lucrarea lăuntrică în cadrul unei mănăstiri sau într-un schit. Între o mănăstire cu

viață obştească şi sihăstria unui pustnic care continuă tradițiile Părinților pustiului sînt mai multe tipuri intermediare de aşezăminte mănăstireşti. În general, s-ar putea spune că monahismul răsăritean este numai contemplativ, dacă distincția dintre cele două căi, contemplativă şi activă, ar avea în Răsărit acelaşi înțeles ca în Apus. În realitate, cele două căi nu se pot delimita la cei ce trăiesc viața duhovnicească răsăriteană: una nu se poate exercita fără cealaltă, deoarece măiestria ascetică, şcoala rugăciunii lăuntrice primesc numele de lucrare duhovnicească. Dacă monahii îndeplinesc uneori munci fizice, ei o fac tot în scop ascetic, spre a reuşi mai bine să rupă firea răzvrătită, precum şi spre a scăpa de lenevirea vrăjmaşă vieții duhovniceşti. Spre a ajunge la unirea cu Dumnezeu, în măsura în care acest lucru se poate împlini aici, pe pământ, este nevoie de un efort necontenit sau, mai precis, de o veghe neîncetată, aşa încît integritatea omului lăuntric, „unirea minții cu inima“ (ca să folosim expresia asceticii ortodoxe), să poată ține piept tuturor atacurilor duşmanului, tuturor pornirilor pătimaşe ale firii căzute. Firea omenească trebuie să se schimbe, ea trebuie să fie transfigurată din ce în ce mai mult prin har pe calea sfințirii, care nu are numai o însemnătate duhovnicească, ci şi trupească şi, prin aceasta, cosmică. Nevoința duhovnicească a unui cenobit7 sau a unui pustnic retras din lume, chiar dacă rămîne nebăgată în seamă de către cei mai mulți, totuşi îşi păstrează valoarea pentru întreaga creație. Iată de ce aşezămintele mănăstireşti s-au bucurat întotdeauna de o mare cinste în toate țările din lumea ortodoxă.

Rolul marilor centre de spiritualitate a fost considerabil, nu numai în viața bisericească, dar şi în domeniul cultural şi politic. Mănăstirile de la Muntele Sinai, de la Studion, de lîngă Constantinopol, „republica monahală“ de la Muntele Athos unde se află călugări din toate națiunile (inclusiv monahi latini, înainte de separare), alte centre mari din afara Imperiului, ca mănăstirile de la Tîrnovo din Bulgaria şi mari lavre din Rusia – Pecerska de la Kiev, Sfînta Treime de lîngă Moscova – au fost citadele ale Ortodoxiei, şcoli de viață duhovnicească a căror influență religioasă şi morală a fost de primă importanță în formarea creştină a noilor popoare8. Dar, cu toate că idealul monahismului are o atît de mare influență asupra sufletelor, monahismul nu a fost singura formă de viață duhovnicească pe care Biserica a pus-o la dispoziția credincioşilor. Calea unirii cu Dumnezeu poate fi urmată şi în afara mănăstirilor, în toate stările vieții omeneşti. Formele exterioare se pot schimba, mănăstirile pot dispărea aşa

cum au dispărut astăzi în Rusia9, dar viața duhovnicească continuă cu aceeaşi tărie, găsind moduri noi de exprimare.

Hagiografia răsăriteană, de o bogăție extraordinară, înfățişează alături de sfinți călugări mai multe exemple de desăvîrşire duhovnicească atinsă în lume de simplii laici şi chiar de către persoane căsătorite. Ea cunoaşte, de asemenea, şi căi de sfințire ciudate şi neobişnuite, cum sînt cele ale „nebunilor“ pentru Hristos, care săvîrşeau acte nefireşti pentru a-şi ascunde darurile duhovniceşti de ochii celor din jur, sub înfățişarea respingătoare a nebuniei, sau, mai degrabă, spre a se desprinde de legăturile lumii acesteia în expresia cea mai intimă şi mai stînjenitoare pentru duh, aceea a „eului“ nostru social10. Unirea cu Dumnezeu se arată adesea prin daruri harismatice, cum ar fi de exemplu cel al îndrumării duhovniceşti exercitate de „stareți“ ori „bătrîni“. Aceştia sînt, cel mai adesea, călugări care şi-au petrecut mai mulți ani din viață în rugăciune, feriți de orice atingere cu lumea şi care, către sfîrşitul vieții, deschid larg uşile chiliei pentru toți. Ei au darul de a pătrunde în adîncurile de nepătruns ale conştiințelor, de a scoate la iveală păcatele şi poverile lăuntrice care, cel mai adesea, ne rămîn necunoscute, de a întări sufletele împovărate, de a îndruma pe oameni, nu numai pe calea duhovnicească, dar şi în toate întîmplările vieții lor obişnuite11.

Experiența individuală a marilor mistici ai Bisericii Ortodoxe ne rămîne cel mai adesea necunoscută. În afara cîtorva cazuri rare, literatura duhovnicească a Răsăritului creştin nu cunoaşte deloc scrieri autobiografice privind viața lăuntrică, cum ar fi cele ale Sfintei Angela de Foligno, ale lui Henri Suso sau cum ar fi Povestea unui suflet a Sfintei Tereza din Lisieux. Calea unirii mistice este de obicei o taină a lui Dumnezeu şi a sufletului care nu se dă pe față, decît duhovnicului sau cîtorva ucenici. Ceea ce se arată în afară sînt doar roadele unirii: înțelepciunea, cunoaşterea tainelor dumnezeieşti exprimată într-o învățătură teologică sau morală, în sfaturi care sînt destinate să întărească pe frați. În ceea ce priveşte latura intimă şi personală a experienței mistice, ea rămîne ascunsă tuturor privitorilor. Trebuie să recunoaştem că individualismul mistic apare în literatura apuseană destul de tîrziu, către veacul al XIII-lea. Sfîntul Bernard nu vorbeşte direct despre experiența sa personală decît foarte rar, o singură dată în Cuvîntări la Cîntarea Cîntărilor, şi atunci cu un fel de sfială, în felul Sfîntului Pavel. A fost necesar să se ajungă la o anumită sciziune între experiența

personală şi credința ortodoxă, între viața individuală şi viața Bisericii pentru ca spiritualitatea şi dogma, mistica şi teologia să devină două domenii deosebite, pentru ca sufletele, nemaigăsind destulă hrană în sumele teologice, să înceapă să caute cu lăcomie povestiri referitoare la experiențele mistice individuale, pentru a se reîmprospăta într-o atmosferă de duhovnicie. Individualismul mistic a rămas străin vieții duhovniceşti a Bisericii de Răsărit. Părintele Congar are dreptate cînd spune: „Am ajuns nişte oameni deosebiți. Avem acelaşi Dumnezeu, dar ne deosebeşte felul în care stăm înaintea Lui şi nu putem să cădem de acord asupra felului legăturii noastre cu El“12. Dar pentru a ajunge la o apreciere cu privire la aceste deosebiri duhovniceşti ar trebui s-o examinăm în expresiile sale desăvîrşite, adică în tipurile diferite de sfinți din Apus şi din Răsărit, după separare. Am putea astfel să ne dăm seama de strînsa legătură care există dintotdeauna între dogma mărturisită de Biserică şi roadele duhovniceşti pe care ea le produce, căci experiența lăuntrică a unui creştin se împlineşte în cercul trasat de învățătura Bisericii, în limitele dogmei care îi modelează persoana. Dacă pînă şi doctrina politică mărturisită de membrii unui partid poate să modeleze mentalitățile, pînă acolo încît să producă nişte tipuri de oameni care se deosebesc de alții prin anumite semne morale şi psihice, cu atît mai mult dogma religioasă izbuteşte să transforme chiar duhul celor care o mărturisesc: aceştia sînt oameni deosebiți de alții, deosebiți de cei care au fost formați de o altă concepție dogmatică. Nu vom putea înțelege niciodată o spiritualitate dacă nu vom ține seama de dogma care îi stă la temelie. Trebuie să acceptăm lucrurile aşa cum sînt şi să nu căutăm a explica deosebirea dintre spiritualitatea Apusului şi cea a Răsăritului prin cauze de ordin etnic sau cultural, atîta vreme cît este în joc o cauză majoră, şi anume o cauză dogmatică. De asemenea, nu trebuie să spunem că problema purcederii Sfîntului Duh sau aceea referitoare la natura harului nu au o însemnătate mare în ansamblul învățăturii creştine, care rămîne mai mult sau mai puțin identică la romano-catolici şi la ortodocşi. În dogme atît de fundamentale, tocmai acest „mai mult sau mai puțin“ este important, căci el dă un accent deosebit întregii doctrine, o înfățişează în altă lumină, adică dă naştere la o viață duhovnicească deosebită.

Nu voim să facem „teologie comparată“ şi încă mai puțin să reînnoim polemicile confesionale. Ne limităm să constatăm aici realitatea unei deosebiri dogmatice între Răsăritul şi Apusul creştin, înainte de a trece în revistă cîteva elemente de teologie care se află la baza spiritualității răsăritene. Rămîne ca cititorii noştri să aprecieze în ce măsură aceste aspecte teologice ale misticii ortodoxe pot să fie folositoare pentru înțelegerea unei spiritualități străine creştinătății apusene. Dacă am putea ajunge să ne cunoaştem unii pe alții, rămînînd fideli atitudinilor noastre dogmatice, mai cu seamă în ceea ce ne deosebim, aceasta ar fi cu siguranță o cale spre unire mai sigură decît aceea care ar trece pe lîngă deosebiri. Căci, aşa cum spune Karl Barth, „unirea Bisericilor nu se face, ci se descoperă“13.

Capitolul 2

Întunericul dumnezeiesc

Problema cunoaşterii lui Dumnezeu a fost pusă în mod radical într-un mic tratat, al cărui titlu este într-adevăr semnificativ: Perˆ musticÁj qeocog…aj (Despre teologia mistică). Această scriere cu totul deosebită, a cărei însemnătate pentru întreaga dezvoltare a gîndirii creştine n-ar putea fi exagerată, aparține autorului necunoscut al scrierilor numite „areopagitice“, persoană în care opinia comună a vrut să vadă foarte multă vreme un ucenic al Sfîntului Pavel, anume Dionisie Areopagitul. Dar apărătorii acestei păreri au trebuit să țină seama de un fapt tulburător: o tăcere absolută învăluie „operele areopagitice“ timp de aproape cinci veacuri; ele nu sînt citate, nici pomenite de vreun scriitor bisericesc mai înainte de veacul al VI-lea, şi tocmai nişte eterodocşi – monofiziții – au fost aceia care le-au făcut cunoscute pentru prima oară, căutînd să se sprijine pe autoritatea lor. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, în veacul următor, smulge această armă din mîinile ereticilor, arătînd în comentariile sau „scoliile“14 sale sensul ortodox al scrierilor dionisiene15. Începînd din acel moment, Areopagiticele se vor bucura de o autoritate netăgăduită, atît în tradiția teologică a Răsăritului, cît şi în cea a Apusului.

Criticii moderni, departe de a cădea de acord asupra persoanei lui Pseudo-Dionisie şi asupra datei alcătuirii operelor sale, se pierd în ipotezele cele mai felurite16. Nesiguranța cercetărilor critice între veacurile III şi IV arată cît de puțin lămuriți sîntem pînă astăzi în ceea ce priveşte originile acestei lucrări cu conținut mistic. Oricare ar putea fi rezultatele acestor cercetări, ele nu vor scădea cu nimic valoarea teologică a Areopagiticelor. Din acest punct de vedere, interesează prea puțin cine a fost autorul, pricipală este judecata Bisericii cu privire la conținutul operei, precum şi întrebuințarea pe care Biserica i-o acordă. Nu spune oare Sfîntul Pavel, cînd citează un psalm al lui David: „Cineva a făcut undeva următoarea mărturisire...“ (Evr. 11, 6), dovedind astfel că problema atribuirii este secundară cînd e vorba de un text insuflat de Sfîntul Duh. Ceea ce este adevărat pentru Sfînta Scriptură este, de asemenea, şi pentru tradiția teologică a Bisericii.

Dionisie distinge două căi teologice cu putință: una procedează prin afirmații (teologie catafatică sau pozitivă), iar cealaltă, prin negații (teologie apofatică sau negativă). Cea dintîi ne duce la o anumită cunoaştere a lui Dumnezeu – ea este o cale nedesăvîrşită; cea de-a doua face să ajungem la necunoaşterea totală – aceasta este calea desăvîrşită, singura care se potriveşte cînd e vorba despre Dumnezeu, care în natura Sa nu poate fi cunoscut. Într-adevăr, toate cunoştințele au drept obiect ceea ce este; ori Dumnezeu este dincolo de ceea ce există. Spre a ne apropia de El ar trebui negat tot ceea ce este mai prejos de El, adică tot ceea ce este. Dacă văzîndu-L pe Dumnezeu cunoaştem ceea ce vedem, nu L-am văzut pe Dumnezeu în sine, ci ceva inteligibil, ceva care este mai prejos de El. Tocmai prin necunoaştere (˜gnws…a) ajungem să cunoaştem pe Acela care-i mai presus de toate obiectele

cunoştinţelor posibile. Procedînd prin negaţii, ne ridicăm de la treptele cele mai de jos ale fiinţei pînă la culmile sale, îndepărtînd în mod progresiv tot ceea ce poate fi cunoscut, spre a ne putea apropia de Cel Necunoscut în întunericul necunoaşterii absolute. Căci, după cum lumina – şi mai ales o lumină prisositoare – face nevăzut întunericul, tot aşa cunoaşterea făpturilor – şi mai ales prisosul de cunoaştere – desfiinţează necunoaşterea, care este singura cale spre a ajunge la Dumnezeu în Sine17.

Dacă transpunem pe planul dialecticii distincţia stabilită de Dionisie între teologia afirmativă şi cea negativă, ne vom afla în faţa unei antinomii. Vom căuta atunci o rezolvare, vor încerca să facem o sinteză a celor două căi opuse, reducîndu-le la o singură metodă de cunoaştere a lui Dumnezeu. Astfel, bunăoară, Sfîntul Toma d'Aquino reduce la una singură cele două căi ale lui Dionisie, făcînd din teologia negativă o corectare a teologiei afirmative. Atribuind lui Dumnezeu desăvîrşirile pe care le întîlnim în fiinţele create, trebuie să negăm, după Sfîntul Toma, modul în care înţelegem aceste desăvîrşiri limitate, dar putem să le afirmăm faţă de Dumnezeu, într-un mod mai sublim, modo sublimiori. Astfel, negaţiile s-ar raporta la modus significandi, printr-un mijloc de exprimare care e totuşi nepotrivit, iar afirmaţiile, la res significata, la desăvîrşirea pe care voim să o exprimăm, care se află în Dumnezeu într-un chip deosebit decît se află în făpturi18. Ne putem întreba în ce măsură corespunde gîndirii lui Dionisie o descoperire filosofică atît de ingenioasă. Dacă pentru autorul Areopagiticelor există o antinomie între cele două „teologii", pe care o distinge, admite el oare sinteza celor două căi? Şi, în general vorbind, le putem opune tratîndu-le la acelaşi nivel, punîndu-le pe acelaşi plan? Oare Dionisie nu spune de mai multe ori că teologia apofatică este mai presus de cea catafatică? Analiza tratatului despre teologia mistică, închinat căii negative, ne va arăta ce înseamnă la Dionisie acestă metodă. Totodată, ea ne va îngădui să apreciem natura adevărată a apofatismului, care constituie trăsătura de bază a întregii tradiţii teologice a Bisericii de Răsărit.

Dionisie îşi începe tratatul19 printr-o rugăciune către Sfînta Treime pe care o roagă să-l îndrepte „chiar pînă dincolo de necunoaştere, spre vîrful cel mai înalt al Scrierilor mistice, acolo unde tainele simple, absolute şi nestricăcioase ale teologiei se arată în întunericul mai mult decît luminos al Tăcerii". El îl îndeamnă pe Timotei, căruia îi este dedicat tratatul, la contemplaţii tainice (mÚstika qeŁmata): trebuie să renunţi la simţuri ca şi la orice lucrare a minţii, la orice obiect simţit ori gîndit, la tot ceea ce este, precum şi la tot ceea ce nu este, spre a putea ajunge în necunoaşterea absolută la unirea cu Acela care este mai presus de orice fiinţă şi de orice ştiinţă. Se vede deja că nu este vorba doar de un procedeu dialectic, ci de cu totul altceva. E necesară o curăţire (kŁqarsij): trebuie să părăseşti tot ceea ce este necurat, ba chiar şi pe cele curate; trebuie să treci apoi de toate înălţimile sublime ale sfinţeniei şi să laşi în urmă toate luminile dumnezeieşti, toate sunetele şi toate cuvintele cereşti. Numai atunci se pătrunde în întunericul în care locuieşte Acela care este în afară de toate lucrurile20.

Această cale de înălţare în care te desprinzi treptat de legătura cu tot ceea ce poate fi cunoscut este asemuită de Dionisie cu urcuşul lui Moise pe Muntele Sinai, spre întîlnirea cu Dumnezeu. Moise începe prin a se curăţi; apoi se desparte de cei necuraţi; şi numai atunci „aude trîmbiţele cu sunete nenumărate, vede mulţime de focuri ale căror raze fără de număr iradiază o strălucire vie; şi numai atunci, despărţit de mulţime, el ajunge cu cei mai aleşi dintre preoţi pe piscul suişurilor dumnezeieşti. Totuşi, pe treapta aceasta, el nu este încă în legătură cu Dumnezeu, el nu-L contemplă pe Dumnezeu, căci Dumnezeu nu este vizibil, ci doar locul unde sălăşluieşte, ceea ce înseamnă, cred eu, că în ordinea văzută, precum şi în ordinea inteligibilului, cele mai dumnezeieşti şi cele mai înalte obiecte nu sînt decît raţiunile ipotetice ale atributelor care se potrivesc cu adevărat Aceluia care este cu totul transcendent, raţiuni care descoperă prezenţa Aceluia care este mai presus de orice putere de înţelegere a minţii, mai presus de culmile gîndite ale celor mai sfinte locuri ale Sale. Şi numai atunci, după ce a trecut dincolo de lumea în care vezi şi eşti văzut (tîn Ńrwmšnwn kaˆ tîn Ńrčntwn), Moise pătrunde în Întunericul cu adevărat tainic al necunoaşterii; doar acolo el face să înceteze orice ştiinţă pozitivă, scapă în întregime de orice legături şi de orice vederi, căci aparţine în întregime Aceluia care este mai presus de toate, căci nu-şi mai aparţine lui însuşi, nici nu mai ţine de ceva străin, unit prin ce este mai bun în el cu Acela care scapă oricărei cunoaşteri, renunţînd la orice ştiinţă pozitivă şi, tocmai datorită acestei necunoaşteri, cunoaşte mai presus de orice pricepere" (kaˆ tů medťn ginčscein, Řper noťrn ginóscwn)21.

Acum se poate spune limpede despre calea apofatică sau teologia mistică (căci acesta este titlul tratatului închinat metodei negațiilor) că are drept obiect pe Dumnezeu ca fiind în mod absolut necunoscut. Ar fi chiar inexact să se spună că ea are drept obiect pe Dumnezeu: partea finală a textului pe care tocmai l-am citat ne arată că o dată ce am ajuns la vîrful cel mai înalt a ceea ce poate fi cunoscut, trebuie să ne eliberăm de cel care vede, ca şi de ceea ce poate fi văzut, altfel spus, atît de subiectul, cît şi de obiectul percepției. Dumnezeu nu se mai înfățişează ca obiect, întrucît nu mai este vorba de cunoaştere, ci de unire. Teologia negativă este deci o cale spre unirea tainică cu Dumnezeu, a cărui fire rămîne pentru noi necunoscută.

Cel de-al doilea capitol al Teologiei mistice opune calea afirmativă, cea a pozițiilor (qšseij), care este o pogorîre de pe treptele superioare ale ființei către treptele inferioare, căii negative, cea a „abstracțiilor“ sau a „desprinderilor“ (˜fairšseij) succesive, calea care se prezintă ca un suiş către necunoscutul dumnezeiesc. În capitolul al III-lea, Dionisie îşi enumeră lucrările teologice, clasîndu-le în ordinea „prolixității“, care creşte pe măsură ce coborîm de la teofaniile superioare la cele inferioare. Tratatul despre Teologia mistică este cel mai scurt dintre toate, deoarece este vorba de metoda negativă care duce la liniştea unirii cu Dumnezeu. În capitolele al IV-lea şi al V-lea, Dionisie trece în revistă o întreagă serie de atribute împrumutate din lumea sensibilă şi din cea inteligibilă, refuzînd să le raporteze la firea dumnezeiască. El îşi încheie tratatul afirmînd despre Cauza universală că scapă oricărei afirmări, ca şi oricărei negări: „Dacă facem cumva anumite afirmații care se aplică unor realități ce sînt mai prejos de ea, despre ea noi nu afirmăm, nici nu negăm nimic, deoarece orice afirmație rămîne mai prejos de Cauza unică şi desăvîrşită a tuturor lucrurilor şi, la fel, orice negație rămîne mai prejos de transcendența Aceluia care în mod simplu este golit de orice şi care prin aşezare este mai presus de toate“22.

Unii au voit adesea să facă din Dionisie un neoplatonic. Într-adevăr, comparînd extazul dionisian cu cel pe care îl găsim descris de Plotin la sfîrşitul celei de a VI-a Enneade, ajungem să constatăm asemănări izbitoare. Pentru a te apropia de Unul (ò u), se cade, după Plotin, „să te întorci pe tine însuți de la obiectele văzute care sînt cele mai din urmă dintre toate, pînă la primele obiecte; trebuie să fii liber de orice viciu, deoarece te îndrepți către Bine; trebuie să te întorci spre principiul care îşi este lăuntric şi să devii o singură ființă în loc de mai multe, dacă trebuie să contempli principiul şi Unul“23. Este cea dintîi treaptă a suişului pe care te afli eliberat de lumea văzută, adunîndu-te în minte. Însă trebuie să treci dincolo de minte, fiindcă trebuie să atingi o realitate care îi este superioară. „Într-adevăr, mintea este ceva şi ea este o ființă; dar termenul acesta nu este ceva, fiindcă este mai înainte de orice; nu este nicidecum ființă, deoarece ființa are o formă care este aceea a ființei; dar termenul acesta este lipsit de orice formă, chiar gîndită. Căci, datorită faptului că firea Unului este cea din care totul se naşte, ea nu este nimic din ceea ce naşte.“24 Această fire primeşte unele definiții negative care amintesc de cele din Teologia mistică a lui Dionisie. „Ea nu este un lucru; nu are nici calitate, nici cantitate; nu este nici inteligență, nici suflet; nu este nici în mişcare, nici în repaus; nu este nici în spațiu, nici în timp; ea este în sine, esență despărțită de toate celelalte sau, mai bine zis, ea este fără de esență, fiindcă este mai înainte de orice esență, mai înainte de mişcare şi mai înainte de repaus; căci proprietățile acestea se află în ființă şi o fac pe aceasta multiplă.“25

Intervine aici o idee pe care nu o găsim deloc la Dionisie şi care trage o linie de demarcație între mistica creştină şi mistica filosofică a neoplatonicilor. Dacă Plotin, căutînd să atingă dumnezeirea, îndepărtează însuşirile proprii ale ființei, lucrul acesta nu este, ca la Dionisie, datorat neputinței absolute de a-L cunoaşte pe Dumnezeu, care este umbrit de tot ceea ce poate fi cunoscut în ființe, ci tocmai pentru că domeniul ființei, chiar în ceea ce are ea mai înalt, este în mod necesar multiplu, neavînd simplitatea absolută a „Unului“. Dumnezeul lui Plotin nu este prin fire de necunoscut: dacă nu putem pricepe Unul nici prin ştiință, nici prin intuiție intelectuală, este pentru că sufletul, atunci cînd cuprinde un obiect prin ştiință, se îndepărtează de unitate şi nu este absolut unul26. Trebuie deci să recurgem la calea extatică, la unire, în care eşti întru totul al obiectului, eşti una cu el, în care orice multiplicitate piere şi în care subiectul nu se mai deosebeşte de obiectul său. „Cînd se întîlnesc, ei devin una şi nu sînt doi decît atunci cînd se despart. Oare cum să spunem că el este o realitate deosebită de noi înşine, de vreme ce nu îl vedem deosebit, ci unit cu noi, atunci cînd îl contemplăm?“27. Ceea ce se înlătură în calea negativă a lui Plotin este multiplul şi se ajunge la unitatea absolută care este dincolo de ființă, fiindcă ființa este legată de multiplicitate, fiind posterioară „Unului“.

Pentru Dionisie, extazul este o ieşire din fiinţa ca atare; pentru Plotin, extazul este mai degrabă o reducere a fiinţei la simplitatea ei absolută. Iată de ce Plotin numeşte extazul printr-un cuvînt cu totul caracteristic, anume acela de „simplificare“ (¤plwsij). Este o cale de reducere la simplitatea obiectului contemplaţiei, care poate fi definită în mod pozitiv ca Unul – ò n – şi care, în această calitate, nu se deosebeşte de subiectul care contemplă. În ciuda tuturor asemănărilor exterioare, datorate, mai ales, vocabularului comun, sîntem departe de teologia negativă a Areopagiticelor. Dumnezeul lui Dionisie, de necunoscut prin fire, Dumnezeul Psalmilor, care şi-a făcut „întunericul acoperămînt“ (Ps. 17, 13), nu este Dumnezeul-unitate primordială al neoplatonicilor. Dacă El este de necunoscut, aceasta nu se datorează simplităţii Sale care nu s-ar putea potrivi cu multiplul de care este întinată orice cunoaştere referitoare la fiinţe; este vorba de o necunoaştere, ca să spunem aşa, mai temeinică, absolută. Într-adevăr, dacă ar avea ca temei simplitatea Unului, ca la Plotin, Dumnezeu nu ar mai fi de necunoscut prin fire. Or, singura definiţie care se potriveşte lui Dumnezeu, după Dionisie, este aceea că El nu poate fi cunoscut, dacă putem să vorbim aici de definiţii proprii. Refuzînd să atribuie lui Dumnezeu însuşirile care fac obiectul teologiei afirmative, Dionisie are în vedere îndeosebi definiţiile neoplatonice (oÙdˆ ò n, oÙdˆ ònNthj) – „El nu este nici Unul, nici Unitatea“, spune Dionisie28. În tratatul Despre numele divine, examinînd numele de Unul, care poate fi spus despre Dumnezeu, el îi arată neajunsul şi îi opune un alt nume, „cel mai sublim“, cel de Treime, care ne învaţă că Dumnezeu nu este nici unul, nici multiplul, ci că El depăşeşte această antinomie, fiind de necunoscut în ceea ce este El29.

Dacă Dumnezeul Revelaţiei nu este cel al filosofilor, elementul care trasează limita între cele două concepţii este conştiinţa incognoscibilităţii Lui profunde. Tot ce s-a putut spune despre platonismul Părinţilor, şi îndeosebi despre dependenţa autorului Areopagiticelor de filosofii neoplatonici, se reduce la asemănări din afară, care nu merg pînă în adîncul învăţăturii şi nu ţin decît de un vocabular comun acelei epoci. Pentru un filosof de tradiţie platonică, chiar atunci cînd vorbeşte de unirea extatică drept calea unică spre a ajunge la Dumnezeu, firea dumnezeiască este pentru el un obiect, ceea ce se poate defini în chip pozitiv – este „ò n“-ul –, o fire a cărei necunoaştere se datorează mai ales slăbiciunii priceperii noastre legate de multiplu. Această unire extatică va fi, după cum am spus deja, mai degrabă o reducere la simplitate decît un lanţ de raţionamente inspirate din domeniul fiinţelor create, ca la Dionisie. Căci în afară de Revelaţie nu se cunoaşte deosebirea dintre creat şi necreat, se ignoră creaţia ex nihilo, prăpastia care trebuie depăşită dintre creatură şi Creator. Învăţăturile eretice de care era învinuit Origen îşi aveau rădăcina într-o anumită lipsă de sensibilitate a acestui mare gînditor creştin faţă de neputinţa cunoaşterii lui Dumnezeu; o atitudine care nu era fundamental apofatică a făcut din marele cărturar alexandrin mai degrabă un filosof religios decît un teolog mistic, în sensul propriu tradiţiei răsăritene. Într-adevăr, pentru Origen, Dumnezeu este „o natură intelectuală simplă care nu admite nici o complexitate; El este Monada (monŁj) şi Unitatea (ònŁj), Duhul, izvorul şi originea oricărei firi inteligibile şi duhovniceşti“30. Este curios de notat că Origen era insensibil şi la facerea lumii ex nihilo: un Dumnezeu care nu este Deus absconditus al Scripturii nu concordă cu adevărul Revelaţiei. Prin Origen se încearcă introducerea elenismului în Biserică, o concepţie venind din afară, avîndu-şi originea în firea omenească, în felul de a gîndi propriu oamenilor, „elinilor şi iudeilor“; nu e tradiţia în care Dumnezeu se descoperă şi vorbeşte Bisericii. Iată de ce Biserica va avea de luptat împotriva origenismului, aşa cum va lupta mereu împotriva învăţăturilor care, atentînd la imposibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu, înlocuiesc experienţa adîncurilor nepătrunse ale lui Dumnezeu prin concepte filosofice.

Tocmai acest adînc apofatic al oricărei teologii autentice este ceea ce „marii Capadocieni“ apărau în disputa lor cu Eunomius. Acesta susţinea posibilitatea de a exprima fiinţa dumnezeiască în concepte înnăscute, prin care ea se descoperă raţiunii. Pentru Sfîntul Vasile nu numai fiinţa dumnezeiască, dar nici măcar fiinţele create nu ar putea fi exprimate prin concepte. Contemplînd obiectele, noi analizăm însuşirile lor, ceea ce ne îngăduie formarea conceptelor. Totuşi, această analiză nu va putea niciodată să epuizeze conţinutul obiectelor percepţiei noastre, va rămîne mereu un „rest iraţional“ care îi va scăpa şi care nu va putea fi exprimat în concepte; acesta este adîncul de necunoscut al lucrurilor, ceea ce constituie adevărata lor fiinţă care nu poate fi

definită. În ceea ce priveşte numele pe care le dăm lui Dumnezeu, ele ne dezvăluie energiile Sale ce se pogoară spre noi, dar care nu ne apropie de ființa Sa inaccesibilă31. Pentru Sfîntul Grigorie de Nyssa, orice concept privitor la Dumnezeu este un simulacru, un chip amăgitor, un idol. Conceptele pe care le formăm după judecata şi părerea care ne sînt firești, întemeindu-ne pe o reprezentare inteligibilă, creează idoli despre Dumnezeu, în loc să ne descopere pe Dumnezeu Însuşi32. Nu există decît un singur nume pentru a exprima natura dumnezeiască: este tocmai uimirea ce cuprinde sufletul cînd gîndeşte la Dumnezeu33. Sfîntul Grigorie de Nazianz, citîndu-l pe Platon fără să-l numească („unul dintre teologii elini"), corectează în felul următor textul din Timaios referitor la dificultatea cunoşterii lui Dumnezeu şi la neputința de a-L exprima: „Este cu neputință să exprimi natura lui Dumnezeu, dar este şi mai puțin posibil să o cunoşti"34. Această revizuire a maximei lui Platon de către un autor creştin care este adesea socotit drept un platonizant ne arată, ea singură, cît de evoluată este gîndirea Părinților față de cea a filosofilor.

Ca atitudine religioasă privind imposibilitatea de a-L cunoaşte pe Dumnezeu, apofatismul nu este caracteristica exclusivă a Areopagiticelor. Îl aflăm la cei mai mulți dintre Părinți. Clement Alexandrinul, bunăoară, declară în Stromate că noi îl putem atinge pe Dumnezeu nu în ceea ce este, ci în ceea ce El nu este35. Însăşi conştiința inaccesibilității „Dumnezeului necunoscut" nu ar putea fi dobîndită, după el, altfel decît prin har, „prin această înțelepciune pe care o dăruieşte Dumnezeu şi care este puterea Tatălui"36. Această conştiință a incognoscibilității echivalează deci cu o experiență, cu o întîlnire cu Dumnezeul personal al Revelației. Datorită acestui har, Moise şi Sfîntul Pavel au încercat neputința de a-L cunoaşte pe Dumnezeu; cel dintîi, cînd a pătruns în întunericul neapropierii, cel de-al doilea, cînd a auzit cuvintele ce exprimau negrăitul dumnezeiesc37. Tema referitoare la Moise, care s-a apropiat de Dumnezeu în întunericul de pe Sinai, temă pe care am întîlnit-o la Dionisie şi care a fost adoptată pentru prima oară de către Filon Alexandrinul ca imagine a extazului, va deveni figura preferată a Părinților spre a exprima experiența incognoscibilității firii dumnezeieşti. Sfîntul Grigorie de Nyssa consacră un tratat special Vieții lui Moise38, în care urcarea pe Muntele Sinai către întunericul incognoscibilității este reprezentată drept calea contemplării, preferabilă celei dintîi întîlniri a lui Moise cu Dumnezeu, cînd i S-a arătat în rugul aprins. Atunci Moise L-a văzut pe Dumnezeu în lumină; acum el intră în întuneric, lăsînd în urma lui tot ceea ce putea fi văzut ori cunoscut; nu-i rămîne decît ceea ce este nevăzut şi necunoscut, dar ceea ce este în acest întuneric este Dumnezeu39. Căci Dumnezeu se găseşte acolo unde cunoştințele noastre nu pot ajunge. Progresul nostru duhovnicesc nu face altceva decît să ne arate într-un mod din ce în ce mai evident imposibilitatea absolută de cunoaştere a firii dumnezeieşti. Dorind-o din ce în ce mai mult, sufletul nu încetează să crească, iese din sine însuşi, se întrece pe sine şi, întrecîndu-se, doreşte mai mult; în felul acesta, progresul devine fără de sfîrşit, iar dorința, nepotolită. Este iubirea Miresei din Cîntarea Cîntărilor; ea întinde mîna spre zăvor, caută pe Cel ce nu poate fi prins, cheamă pe Acela pe care nu-L poate atinge... Ea Îl atinge în recunoaşterea că unirea va fi fără de sfîrşit şi că înălțarea va fi fără de capăt40.

Sfîntul Grigorie de Nazianz reia aceleaşi imagini şi îndeosebi pe cea a lui Moise: „Înaintam, spune el, spre a-L cunoaşte pe Dumnezeu. Iată de ce m-am despărțit de materie şi de tot ceea ce este trupesc; m-am adunat în mine însumi, atît cît am putut, şi am urcat spre vîrful muntelui. Dar cînd am deschis ochii, abia am putut să-L văd din spate şi încă fiind acoperit în piatră, adică în omenescul Cuvîntului întrupat pentru mîntuirea noastră. Nu am putut contempla firea cea dintîi şi preacurată, care nu poate fi cunoscută decît de ea însăşi, adică de Treimea cea sfîntă. Căci nu pot să privesc ceea ce se află ascuns în dosul primului văl, tăinuit de heruvimi, ci doar ceea ce pogoară spre noi – măreția dumnezeiască ce se face văzută în făpturi"41. Cît despre ființa dumnezeiască în sine, ea este „Sfînta Sfintelor care rămîne tăinuită chiar serafimilor"42. Firea dumnezeiască este ca un noian de ființă, nedeterminată şi nesfîrşită, care se întinde mai presus de orice noțiune de timp şi de natură. Dacă mintea încearcă să formeze o imagine superficială despre Dumnezeu, considerîndu-L nu în El – Însuşi, ci în ceea ce Îl înconjoară, această imagine piere mai înainte de a încerca să o prindă, iluminîndu-i facultățile superioare ca un fulger care orbeşte ochii43. Sfîntul Ioan Damaschinul se exprimă în acelaşi sens: „Dumnezeirea este infinită şi de necuprins cu mintea, şi singurul lucru pe care îl putem înțelege este faptul că ea este nemărginită şi cu neputință de înțeles. Tot ceea ce spunem în termeni pozitivi despre Dumnezeu nu indică firea, ci cele care se găsesc în legătură cu firea Sa. Dumnezeu nu e nimic din felul ființelor, şi aceasta nu pentru că El nu ar fi Ființă, ci că El

este mai presus de toate fiinţele, mai presus chiar de fiinţă. Într-adevăr, a fi şi a fi cunoscut sînt de acelaşi ordin. Ceea ce e mai presus de orice cunoaştere este, de asemenea, în chip absolut mai presus de orice fiinţă; şi invers, ceea ce este mai presus de fiinţă este, de asemenea, mai presus de cunoaştere“44.

Ar putea fi date la nesfîrşit exemple de apofatism în teologia tradiţiei răsăritene. Ne vom mulţumi să citǎm un pasaj dintr-un mare teolog bizantin din veacul al XIV-lea, Sfîntul Grigorie Palama: „Firea cea mai presus de fiinţă a lui Dumnezeu nu poate fi nici grăită, nici cugetată, nici văzută – căci ea este departe de toate lucrurile şi mai mult decît de necunoscut, fiind purtată de puterile de neînţeles cu mintea ale duhurilor cereşti –, cu neputinţă de cunoscut şi cu neputinţă de grăit, de nimeni şi niciodată. Nici în veacul acesta şi nici în cel viitor nu este vreun nume spre a fi dat firii dumnezeieşti, nici cuvînt al sufletului şi exprimat de limbă, nici atingere simţită ori gîndită, nici imagine spre a da o anumită lămurire în privinţa ei, afară doar de faptul că ea este incognoscibilitatea desăvîrşită pe care o mărturisim, tăgăduind tot ceea ce este şi poate fi numit. Nimeni nu o poate numi fiinţă sau natură în mod propriu, dacă va căuta, într-adevăr, adevărul care este mai presus de orice adevăr“45. „Dacă Dumnezeu este fire, toate celelalte nu sînt fire; dacă ceea ce nu-i Dumnezeu este fire, atunci Dumnezeu nu este fire, şi El nici nu este, dacă celelalte existenţe sînt“46.

Faţă de acest apofatism radical, propriu tradiţiei teologice a Răsăritului, ne putem întreba dacă el corespunde unei atitudini extatice, dacă are loc o căutare a extazului de fiecare dată cînd este vorba de cunoaşterea lui Dumnezeu pe calea negaţiilor. Teologia negativă este oare în mod necesar o teologie a extazului, sau poate avea un sens mai general? Am văzut, examinînd Teologia mistică a lui Dionisie cu privire la calea apofatică, că aceasta nu constă numai într-o lucrare intelectuală, că ea este mai mult decît un joc al minţii. Ca şi la extaticii platonici, ca şi la Plotin, este vorba de „kŁqarsij“, de o curăţire lăuntrică, cu deosebirea că purificarea platonică este mai mult de natură intelectuală, avînd ca scop eliberarea minţii de multiplul corelativ fiinţei, în timp ce pentru Dionisie ea este un refuz de a primi fiinţa ca atare, care are calitatea de a ascunde nefiinţa dumnezeiască, o renunţare la domeniul creat pentru a ajunge la cel necreat, o eliberare, ca să spunem aşa, mai existenţială, angajînd fiinţa întreagă a celui care vrea să cunoască pe Dumnezeu. În amîndouă cazurile e vorba de o unire. Dar unirea cu „ὸn“-ul lui Plotin poate să însemne foarte bine şi o încunoştiinţare despre unitatea primordială, ontologică, a omului cu Dumnezeu; unirea tainică la Dionisie este o stare nouă care presupune un suiş, un şir de schimbări, trecerea de la creat spre necreat, dobîndirea a ceva pe care nu-l avea mai înainte subiectul prin firea sa. Într-adevăr, nu numai că iese din el însuşi (ceea ce se petrece şi la Plotin), dar aparţine total Celui ce nu poate fi cunoscut, primind în această unire cu necreatul starea îndumnezeirii; unirea înseamnă aici îndumnezeire. În acelaşi timp, deşi este unit în mod strîns cu Dumnezeu, el nu Îl cunoaşte altfel decît ca pe Cel-care-nu-poate-fi-cunoscut, deci nesfîrşit de îndepărtat prin natura Sa, rămînînd chiar în această unire inaccesibil în ceea ce El este prin natura Sa. Dacă Dionisie vorbeşte de extaz şi de unire, dacă teologia sa negativă, departe de a fi o operaţie pur intelectuală, are în vedere o experienţă tainică, o înălţare către Dumnezeu, el ţine totuşi să arate că, dacă în felul acesta am ajunge pînă la vîrfurile cele mai înalte şi care pot fi atinse de către fiinţele create, singura noţiune raţională pe care am putea-o avea despre Dumnezeu va fi tot aceea că El este necunoscut. Deci, teologia trebuie să fie mai puţin o căutare de cunoştinţe pozitive cu privire la fiinţa dumnezeiască, cît mai degrabă o experienţă a ceea ce este mai presus de orice înţelegere. „A vorbi despre Dumnezeu este un lucru mare, dar este un lucru şi mai mare a te curăţi pentru Dumnezeu“, spunea Sfîntul Grigorie de Nazianz47.

Apofatismul nu este în mod necesar o teologie a extazului. Este înainte de toate o dispoziţie a minţii care refuză să-şi formeze concepte cu privire la Dumnezeu. Acest lucru exclude cu desăvîrşire orice teologie abstractă şi pur intelectuală, care ar voi să adapteze la limitele cugetării omeneşti tainele înţelepciunii lui Dumnezeu. Aceasta este atitudinea existenţială care îl angajează pe om în întregime: nu există teologie în afară de trăire; trebuie să te schimbi, să devii un om nou. Spre a-L cunoaşte pe Dumnezeu trebuie să te apropii de El; nu eşti teolog dacă nu urmezi calea unirii cu Dumnezeu. Calea cunoaşterii lui Dumnezeu este neapărat aceea a îndumnezeirii. Cel care, chiar urmînd această cale, îşi închipuie la un moment dat că L-a cunoscut pe Dumnezeu, acela are

mintea stricată, după Sfîntul Grigorie de Nazianz48. Aşadar, apofatismul este un criteriu, un semn sigur al unei dispoziții a minții conform adevărului. În acest sens, orice teologie adevărată este în mod absolut o teologie apofatică.

Firește, ne vom întreba care este rolul teologiei numite „catafatice“ sau afirmative, a teologiei „numelor divine“, pe care le aflăm arătate în făpturi? Spre deosebire de calea negativă, care este un suiș spre unire, aceasta este o cale care coboară spre noi, o scară a „teofaniilor“ sau a arătărilor lui Dumnezeu în creație. Se poate spune chiar că este o singură cale urmată în două direcții opuse: Dumnezeu pogoară spre noi în „energiile“ care Îl fac cunoscut, iar noi ne înălțăm spre El în „unirile“ în care El rămîne necunoscut prin fire. „Teofania cea mai înaltă“, arătarea desăvîrşită a lui Dumnezeu în lume prin în-omenirea49 Cuvîntului, îşi păstrează pentru noi caracterul apofatic: „În firea umană a lui Hristos – spune Dionisie – Cel mai presus de ființă S-a arătat în firea omenească fără a înceta să fie ascuns după această arătare, sau, ca să mă exprim într-un chip mai dumnezeiesc, în chiar această arătare“50. „Afirmațiile al căror obiect este sfînta fire omenească a lui Iisus Hristos au toată strălucirea şi valoarea celor mai formale negații“51. Cu atît mai mult, teofaniile parțiale de pe treptele inferioare îl ascund pe Dumnezeu în ceea ce este El, arătîndu-L totodată în ceea ce El nu este prin natura Sa. Scara teologiei catafatice, care ne dezvăluie numele dumnezeieşti scoase îndeosebi din Sfintele Scripturi, constituie o serie de trepte care trebuie să servească drept sprijin contemplării. Noi nu formulăm cunoştințe raționale, nişte concepte care ar oferi facultăților noastre de înțelegere o ştiință pozitivă asupra naturii dumnezeieşti, ci mai degrabă imagini ori idei în stare să ne îndrume, să ne modeleze facultățile în vederea contemplării Celui ce întrece orice înțelegere52. Mai ales pe treptele inferioare, aceste imagini sînt formate pornind de la obiectele materiale cel mai puțin potrivite să ducă la rătăcire mințile puțin experimentate în contemplare. Într-adevăr, este mai greu a-L confunda pe Dumnezeu cu piatra şi cu focul, decît de a fi înclinat să-L identifici cu inteligența, cu unitatea, cu ființa ori cu binele53. Ceea ce părea evident la începutul urcuşului („Dumnezeu nu este piatra, El nu este focul“) devine din ce în ce mai puțin evident, pe măsură ce ajungem pe culmile contemplării, împinşi de acelaşi elan apofatic care acum ne îndeamnă să spunem: „Dumnezeu nu este ființa, El nu este binele“. Pe fiecare treaptă a acestui urcuş, ajungînd la imagini sau la idei mai înalte, trebuie să ne ferim să facem din acestea un concept, „un idol despre Dumnezeu“; atunci contemplăm însăşi frumusețea dumnezeiască, pe Dumnezeu care se face văzut în creație. Încet, încet, speculația cedează locul contemplației, cunoaşterea rațională se şterge din ce în ce mai mult în fața experienței, căci îndepărtînd conceptele care înlănțuie mintea, apofatismul deschide, pe fiecare treaptă a teologiei pozitive, orizonturi nelimitate de contemplare. Aşadar, în teologie sînt trepte deosebite, potrivite capacităților inegale ale minții omeneşti, care duc la tainele lui Dumnezeu. Sfîntul Grigorie de Nazianz, în cea de-a doua cuvîntare teologică, reia în această privință imaginea lui Moise de pe Muntele Sinai: „Dumnezeu îmi porunceşte să pătrund în nor spre a vorbi cu El. Aş fi dorit ca vreun Aaron să fie lîngă mine să mă însoțească în această călătorie, chiar de nu ar fi îndrăznit să intre în nor... Preoții rămîn mai jos... Iar poporul, care nu este vrednic de acest suiş, nici în stare de o vedere atît de înaltă, rămîne la poalele muntelui, fără să se apropie, fiindcă este necurat şi profan; ar risca să se piardă. Dacă s-a nevoit cumva să se curățească, atunci va putea auzi de departe sunetul trîmbițelor şi glasul, adică o tîlcuire simplă a tainelor... Dacă se află vreun animal răutăcios şi crud, vreau să spun nişte oameni neputincioşi pentru speculație şi teologie, să nu cumva să atace cu furie dogmele..., ci să se îndepărteze de munte cît mai mult, altminteri vor fi ucişi cu pietre...“54. Nu-i vorba aici de ezoterismul unei învățături desăvîrşite, ascunse celor profani, nici de o despărțire gnostică între cei duhovniceşti, psihici şi trupeşti, ci de o şcoală de contemplare în care fiecare îşi primeşte partea sa de experiență a tainei creştine trăită de Biserică. Această contemplare a comorilor ascunse ale înțelepciunii dumnezeieşti se poate exercita în mod diferit, cu o intensitate mai mică sau mai mare; fie că pătrundem în tainele lui Dumnezeu printr-o înălțare a sufletului spre Dumnezeu pornind de la creaturile care lasă să transpară măreția Sa, fie printr-o meditare asupra Sfintei Scripturi în care Dumnezeu Însuşi stă ascuns, ca după un zid, sub expresia verbală a Revelației (Grigorie de Nyssa); fie prin dogmele Bisericii sau prin viața liturgică, fie, în sfîrşit, prin extaz, prin care pătrundem în taina divină, această trăire a lui Dumnezeu va fi totdeauna rodul atitudinii apofatice pe care ne-o recomandă Dionisie în a sa Teologie mistică.

Tot ceea ce am spus despre apofatism poate fi rezumat în cîteva cuvinte. Teologia negativă nu este doar o teorie a extazului propriu-zis, ci este expresia acelei atitudini fundamentale care face din teologie în general o contemplare a tainelor Revelației. Nu este o ramură a teologiei, un capitol, o introducere inevitabilă, despre incognoscibilitatea lui Dumnezeu, după care trecem liniştiți mai departe la expunerea în termeni obişnuiți a învățăturii, adică în termeni proprii raționii omeneşti ori filosofiei obişnuite. Apofatismul ne învață să vedem în dogmele Bisericii, înainte de toate, un sens negativ, oprelişte pusă gîndirii noastre de a-şi urma căile sale naturale şi de a forma concepte care să înlocuiască realitățile duhovniceşti, deoarece creştinismul nu este o şcoală filosofică teoretizînd pe marginea conceptelor abstracte, ci, înainte de toate, este o împărtăşire din Dumnezeul Cel viu. Iată de ce, în ciuda culturii lor filosofice şi a înclinărilor fireşti către speculație, Părinții tradiției răsăritene, credincioşi principiului apofatic al teologiei, au ştiut să mențină gîndirea la limita misterului şi nu L-au înlocuit pe Dumnezeu prin idoli despre Dumnezeu. Iată de ce nu există o filosofie „mai mult“ sau „mai puțin“ creştină – Platon nu este mai creştin decît Aristotel. În Răsărit nu s-a pus niciodată problema raporturilor dintre teologie şi filosofie: atitudinea apofatică le dădea Părinților Bisericii această libertate şi o generozitate cu care ei foloseau termenii filosofici fără a fi în primejdie să fie înțeleşi greşit sau să cadă într-o „teologie a conceptelor“. Cînd teologia se transforma într-o filosofie religioasă, cum a fost cazul lui Origen, aceasta era posibil ca urmare a lepădării apofatismului care este adevărata urzeală a întregii tradiții a Bisericii de Răsărit.

Imposibilitatea cunoaşterii raționale a lui Dumnezeu nu înseamnă agnosticism sau refuz de a-L cunoaşte pe Dumnezeu. Totuşi, această cunoaştere se va săvîrşi totdeauna pe calea al cărei capăt adevărat nu este cunoaşterea rațională, ci unirea, deci îndumnezeirea. Nu va fi aşadar vorba nicicînd de o teologie abstractă, operînd cu concepte, ci de o teologie contemplativă, înălțînd mințile către realități ce sînt mai presus de înțelegerea rațională. Iată de ce dogmele Bisericii se prezintă adesea raționii omeneşti sub forma unor antinomii, cu atît mai greu de dezlegat cu cît taina pe care o exprimă este mai înaltă. Nu este vorba de desființarea antinomiei pentru a adapta dogma puterii noastre de înțelegere, ci de a ne primeni spiritul spre a putea ajunge la contemplarea realității care ni se dezvăluie, ridicîndu-ne la Dumnezeu, unindu-ne cu El într-o măsură mai mare sau mai mică.

Culme a Revelației, dogma Sfintei Treimi este prin excelență antinomică. Spre a ajunge să contemplăm în deplinătatea sa această realitate primordială, trebuie să atingem limita care ne este fixată, trebuie să ajungem la starea îndumnezeită, căci, după cuvîntul Sfîntului Grigorie de Nazianz, „vor fi moştenitori ai luminii desăvîrşite şi ai contemplării Treimii celei preasfinte şi atotputernice... aceia care se vor uni în întregime cu Duhul total; şi aceasta va fi, cred eu, Împărăția cerească“55. Calea apofatică nu duce la un gol, la un vid absolut, căci Dumnezeul de necunoscut al creştinilor nu este Dumnezeul impersonal al filosofilor. Sfintei Treimi, „Celei care este mai presus de ființă, mai mult decît dumnezeiască şi mai mult decît bună“56, i se încredințează autorul Teologiei mistice, angajîndu-se pe calea care trebuie să-l ducă spre o prezență şi o deplinătate absolută.

Capitolul 3
Dumnezeu-Treime

Apofatismul propriu gîndirii teologice a Bisericii de Răsărit nu este un fel de misticism impersonal, nici experiența unei dumnezeiri-neant absolut în care să se piardă atît persoana umană, cît şi Dumnezeu-persoană.

Punctul la care ajunge teologia apofatică (dacă s-ar putea vorbi de punct şi de capăt acolo unde este vorba de un suiş spre infinit...), acest capăt nesfîrşit nu este o fire ori o esență şi nu este o persoană, ci ceva care, în acelaşi timp, este mai presus de orice noțiune de fire şi de persoană: este Treimea.

Sfîntul Grigorie de Nazianz, care adesea este numit „cîntărețul Sfintei Treimi“, spune în poemele sale teologice: „Începînd din ziua în care m-am lepădat de lucrurile lumii acesteia spre a-mi închina sufletul contemplațiilor luminoase şi cereşti, cînd inteligența supremă m-a răpit de aici, de jos, spre a mă aşeza departe de tot ceea ce este trupesc, spre a mă închide în tainița cortului ceresc, începînd din ziua aceea ochii mei mi-au fost orbiți de lumina Treimii, a cărei strălucire întrece tot ce gîndirea putea să-mi prezinte sufletului; căci, din lăcaşul ei preaînalt, Treimea revarsă peste tot strălucirea Sa negrăită comună Celor Trei. Ea este

principiul a tot ceea ce se află aici jos, despărțit de cele de sus prin timp... Începînd din acea zi, am murit pentru lumea aceasta şi lumea a murit pentru mine“57. Către sfîrşitul vieții, el dorește să fie „acolo unde este Treimea mea şi strălucirea împreunată a slavei Sale..., Treimea, în care pînă şi umbrele nelămurite m-au umplut de emoție“58.

Dacă principiul însuşi al ființei create este schimbarea, trecerea de la neființă la ființă, în cazul în care creatura este contingentă prin natura sa, Treimea este statornicie absolută. Am putea spune, necesitate absolută a ființei desăvîrşite şi totuşi ideea de necesitate nu i se potrivește, deoarece Treimea este dincolo de antinomia necesarului şi a contingentului: în întregime personală şi în întregime fire, în Ea libertatea şi necesitatea nu sînt decît una sau, mai bine zis, acestea nu pot avea loc în Dumnezeu. Nu poate fi vorba de vreo dependență a Treimii față de ființa creată, nu există nici o determinare a ceea ce se numeşte „purcedere veşnică a persoanelor dumnezeieşti“ prin actul facerii lumii. S-ar putea ca făpturile să nu existe şi totuşi Dumnezeu ar fi Treime – Tată, Fiu şi Duh Sfînt –, căci creația este un act de voință, iar purcederea persoanelor este un act „după fire“ (catŁ fÚsin)59. Nu-i vorba de vreun proces lăuntric în Dumnezeu, de vreo „dialectică“ a celor trei persoane, de vreo devenire, de vreo „tragedie în Absolut“ care ar avea nevoie, spre a fi depăşită sau dezlegată, de dezvoltarea treimică a ființei dumnezeieşti. Aceste concepții proprii tradițiilor romantice ale filosofiei germane din veacul trecut sînt cu desăvîrşire străine dogmei Treimii. Dacă se vorbeşte de purcederi, de acte sau determinări lăuntrice, astfel de expresii, care cuprind ideea de timp, de devenire şi de năzuință, arată numai cît sînt de sărace şi de neconvingătoare limbajul şi cugetarea noastră în fața tainei primordiale a Revelației. Din nou ne vedem obligați să ne îndreptăm spre teologia apofatică, pentru a ne elibera de conceptele proprii gîndirii, prefăcîndu-le în temeiuri de la care pornind, să ne ridicăm la contemplarea unei realități pe care inteligența creată nu o poate cuprinde.

În sensul acesta se exprima şi Sfîntul Grigorie de Nazianz în cuvîntul său cu privire la Botez: „Nici nu am început să cuget la Unitate şi Treimea mă şi scaldă în slava Sa. Nici nu am început bine să cuget la Treime şi Unitatea mă şi cuprinde din nou. Cînd unul dintre Cei Trei mi se înfățişează, îmi vine să cred că este totul, într-atît ochiul mi se umple şi într-atît ceea ce este mai presus de ochi îmi scapă; căci în mintea mea prea mărginită spre a pricepe măcar pe unul singur nu mai rămîne loc pentru ceea ce este mai presus. Cînd aduni pe Cei Trei în aceeaşi cugetare, văd o singură flacără, fără a putea împărți sau analiza lumina unificată“60. Gîndirea trebuie să fie mereu în mişcare şi să alerge neîncetat cînd la unul, cînd la Cei Trei spre a reveni apoi la unitate; ea trebuie să se împartă neîncetat între cei doi termeni ai antinomiei spre a ajunge la vederea lăcaşului Celui preaînalt al acestei monade în trei. Oare cum vom putea să prindem într-un singur chip antinomia unității şi a trinității? Oare cum vom putea prinde această taină, dacă nu avem decît ajutorul unei idei nepotrivite, aceea a mişcării sau a desfăşurării? Şi acelaşi autor împrumută cu bună ştiință limbajul lui Plotin, lucru care nu poate înşela decît mințile înguste care nu sînt în stare să se ridice mai presus de concepte raționale, minți de critici şi de istorici preocupate să caute în gîndirea Părinților „platonism“ ori „aristotelism“. Sfîntul Grigorie vorbeşte filosofilor ca filosof, spre a-i întoarce pe filosofi la contemplarea Treimii: „Monada este pusă în mişcare în virtutea bogăției sale; diada este depăşită, deoarece dumnezeirea este mai presus de materie şi de formă; triada se închide în desăvîrşire, deoarece ea este cea dintîi care trece dincolo de alcătuirea diadei. În felul acesta dumnezeirea nu rămîne limitată şi nici nu se risipeşte la nesfîrşit. Una ar fi fără de cinste, cealaltă ar fi contrară rînduielii; primul aspect ar fi numai ceva pur iudaic, celălalt aspect ar fi ceva elin şi politeist“61. Se întrevede aici taina numărului trei: dumnezeirea nu este nici una, nici multiplă; desăvîrşirea Sa depăşeşte multiplicitatea a cărei rădăcină este dualitatea (să ne amintim diadele interminabile ale gnosticilor sau dualismul platonicienilor) şi se exprimă în Treime. Verbul „se exprimă“ este nepotrivit, căci dumnezeirea nu are nevoie să-Şi arate desăvîrşirea nici Ei înseşi, nici altora. Ea este Treime şi acest fapt nu ar putea fi scos din nici un principiu şi nici explicat prin vreo rațiune suficientă, căci nu există principii, nici rațiuni anterioare Treimii.

Tr…aj: „acest cuvînt uneşte pe cele unite prin fire şi nu îngăduie să se risipească cele ce sînt cu neputință de despărțit printr-un număr care să despartă“62, spune Sfîntul Grigorie de Nazianz. Doi este numărul care desparte, trei, numărul care trece dincolo de separare: unul şi multiplul se află adunate şi cuprinse în Treime. „Atunci cînd numesc pe Dumnezeu, eu numesc pe Tatăl, pe Fiul şi pe Duhul Sfînt. Aceasta nu înseamnă că aş presupune o dumnezeire risipită – ar fi ca şi cum aş aduce tulburare

falşilor dumnezei; nu înseamnă că-mi imaginez dumnezeirea redusă la unu – asta ar însemna să o sărăcim foarte mult. Or, nu vreau să gîndesc în felul iudeilor din pricina monarhiei divine, nici în felul elinilor din cauza belşugului dumnezeiesc“63. Sfîntul Grigorie de Nazianz nu caută să apere treimea persoanelor înaintea raţiunii omeneşti; el arată doar în mod simplu că oricare alt număr în afară de trei nu este mulţumitor. Dar ne putem întreba dacă ideea de număr se poate aplica lui Dumnezeu, dacă nu cumva supunem dumnezeirea unei determinări din afară, unei forme adecvate priceperii noastre, aceea a numărului trei. Sfîntul Vasile răspunde acestei obiecţii: „Noi nu numărăm adunînd (persoanele Sfintei Treimi), pornind de la unitate spre pluralitate prin creştere, pentru că nu zicem: unu, doi, trei, nici primul, al doilea, al treilea. Căci Eu sînt Cel dintîi şi Cel de pe urmă şi nu există alt dumnezeu afară de Mine“ (Is. 44, 6). Niciodată pînă astăzi nu s-a spus „al doilea Dumnezeu“, dar, adorînd pe Dumnezeul din Dumnezeu, mărturisind individualitatea ipostasurilor fără a împărţi firea în mai multe părţi, rămînem la credinţa într-un singur Dumnezeu“64. Cu alte cuvinte, nu este vorba aici de numărul material care serveşte la calcule şi care nu-i deloc aplicabil pe tărîmul duhovnicesc în care nu există spor cantitativ. Îndeosebi cînd este vorba de ipostasurile dumnezeieşti unite în chip nedespărţit şi al căror ansamblu („sumă“, ca să ne exprimăm în mod impropriu) dă întotdeauna unitatea, 3=1, numărul trei nu este o cantitate cum înţelegem în mod obişnuit: el vădeşte ordinea cea negrăită din dumnezeire.

Contemplarea acestei desăvîrşiri absolute, a acestei plinătăţi dumnezeieşti care este Treimea – Dumnezeu personal şi care nu este o persoană închisă în sine –, gîndul chiar, pînă şi „umbra de departe a Treimii“, înalţă sufletul omenesc mai presus de fiinţa schimbătoare şi tulbure, dăruindu-i în mijlocul patimilor acea statornicie şi acea seninătate – ˘pŁqeia – care este începutul îndumnezeirii. Căci creatura, schimbătoare prin fire, trebuie să atingă starea de statornicie veşnică prin har, să participe la viaţa infinită în lumina Treimii. Tocmai pentru aceasta Biserica a apărat cu tărie taina Sfintei Treimi împotriva pornirilor fireşti ale raţiunii omeneşti, care se străduiau să o suprime reducînd Treimea la unitate, făcînd din Ea o esenţă a filosofilor, cu trei chipuri de manifestare (modalismul lui Sabelie), sau împărţind-o în trei fiinţe deosebite, cum făcea Arie.

Biserica a exprimat prin „ĐmooÛsioj“ consubstanţialitatea Celor Trei, identitatea tainică a monadei şi a triadei; identitate şi deosebire în acelaşi timp a firii una şi a celor trei ipostasuri. Este curios de notat faptul că expresia „tŐ ĐmooÝsion e‡nai“ se întîlneşte la Plotin65. Triada plotiniană cuprinde trei ipostasuri consubstanţiale: Unul, Inteligenţa şi Sufletul lumii. Consubstanţialitatea lor nu se ridică pînă la antinomia treimică a dogmei creştine: ea se înfăţişează ca o ierarhie care descreşte şi se împlineşte datorită scurgerii fără încetare a ipostasurilor care trec unul în altul şi se oglindesc unul pe altul. Lucrul acesta ne arată încă o dată cît de falsă este metoda istoricilor care vor să exprime gîndirea Părinţilor Bisericii tîlcuind termenii de care ea se serveşte în sensul filosofiei eleniste. Revelaţia sapă o prăpastie între Adevărul pe care îl vesteşte şi adevărurile care pot fi aflate prin speculaţia filosofică. Dacă gîndirea omenească îndrumată de instinctul adevărului, care este credinţa încă tulbure şi nestatornică, ar putea să ajungă şi în afară de creştinism, să-şi formeze bîjbîind cîteva idei care să o apropie de Treime, taina Dumnezeului-Treime i-ar rămîne de nepătruns. Era nevoie de „o schimbare a minţii“, metŁnoia, care mai înseamnă şi „pocăinţă“, ca pocăinţa lui Iov cînd s-a aflat faţă în faţă cu Dumnezeu: „Din spusele unora şi altora auzisem despre Tine: dar acum ochiul meu Te-a văzut. Pentru aceea mă urgisesc eu pe mine însumi şi mă pocăiesc în praf şi cenuşă (Iov 42, 5-6). Taina Treimii nu devine accesibilă decît acelei necunoaşteri care se ridică mai presus de ceea ce poate fi cuprins în conceptele filosofilor. Totuşi, această necunoaştere, nu numai doctă dar şi iubitoare, coboară apoi din nou asupra conceptelor spre a le modela şi spre a transforma expresiile înţelepciunii omeneşti în unelte ale înţelepciunii lui Dumnezeu, care este nebunie pentru elini.

A fost nevoie de străduniile supraomeneşti ale unui Atanasie al Alexandriei, ale unui Vasile cel Mare, ale unui Grigorie de Nazianz şi ale altora încă, pentru a purifica conceptele gîndirii eleniste, spre a sparge zidurile lor ferecate, introducînd în ele apofatismul creştin care a transformat speculaţia raţională într-o contemplare a tainei Treimii. Era nevoie să se facă o distincţie între termenii care ar exprima unitatea şi diferenţierea dumnezeirii, fără să se acorde întîietate unuia sau altuia, astfel încît gîndirea să nu alunece în unitarismul sabelian şi nici în triteismul păgîn.

Părinții secolului al IV-lea, prin excelență „secol treimic“, s-au folosit mai ales de termenii oὐs…a şi ἳpŇstasij spre a îndruma mințile spre taina Treimii. Termenul oὐs…a este des întrebuințat de către Aristotel, care îl definește astfel în Categorii, cap. V: „Numim oὐs…a în mod principal, cu precădere şi în mod propriu ceea ce nu se spune despre nici un subiect şi care nu se află în nici un subiect; spre exemplu, omul acesta ori calul acesta. Numim «ousii secunde» (dšuterai oὐs…ai) speciile în care există «primele ousii» împreună cu genurile corespunzătoare; astfel, «omul acesta» este în mod specific om şi, în general vorbind, animal. Numim deci «ousii secunde» omul şi animalul“66. Altfel spus, „primele ousii“ înseamnă subzistențele individuale, individul subzistent, iar „ousii secunde“ numim „esențele“ în înțelesul realist al acestui termen. UpŇstasij, fără să aibă valoarea unui termen filosofic, arată în vorbirea curentă ceea ce subzistă în mod real, deci subzistența (de la verbul ἳr…stamai = a subzista). Sfîntul Ioan Damaschinul, în Dialectica, dă următoarea definiție valorii conceptuale a celor doi termeni: oὐs…a este lucrul care există prin sine însuşi şi care nu are nevoie de un altul pentru stabilitatea sa. Sau, mai precis, oὐs…a este tot ceea ce subzistă prin sine însuşi şi care nu are nevoie de un altul pentru stabilitatea sa, dar care este în sine şi deci în care accidentul are existența“ (cap. 39). „Cuvîntul ipostas are două înțelesuri. Uneori, el înseamnă pur şi simplu existență. Urmînd această semnificație, oὐs…a şi ipostas sînt acelaşi lucru. Iată pentru ce unii Sfinți Părinți au zis: firile (naturile) sau ipostasurile. Alteori, termenul ipostas desemnează ceea ce există prin sine însuşi şi în propria sa consistență. Potrivit acestei semnificații, termenul desemnează individul diferit din punct de vedere numeric, diferit de oricare altul, cum ar fi Petru, Pavel, acest cal“ (cap. 42).67 Cei doi termeni apar deci mai mult sau mai puțin sinonimi: oὐs…a însemnînd o substanță individuală, fiind susceptibilă în acelaşi timp să desemneze ființa comună a mai multor indivizi, ipostasul desemnînd existența în general, dar putînd în egală măsură să se aplice şi substanțelor individuale. După mărturia lui Teodoret al Cyrului, „pentru filosofia profană nu este nici o deosebire între oὐs…a şi ipostas. Căci oὐs…a înseamnă ceea ce este, iar ipostasul, ceea ce subzistă. Dar, după doctrina Părinților, între oὐs…a şi ipostas este aceeaşi deosebire ca între comun şi particular“68. Geniul Părinților s-a folosit de două sinonime spre a deosebi în Dumnezeu ceea ce este comun – oὐs…a – substanță ori ființă, şi ceea ce este particular – ipostas sau persoană.

În ceea ce priveşte ultima noțiune, cea de persoană (în greceşte prŇswpon), care s-a impus în special în Occident, a început prin a stîrni vii împotriviri din partea răsăritenilor. Într-adevăr, acest cuvînt, departe de a avea înțelesul modern de „persoană“ (personalitate umană, spre exemplu), arată mai degrabă înfățişarea exterioară a individului, şi anume fața, figura, masca ori rolul unui personaj de teatru. Sfîntul Vasile a văzut în acest termen aplicat doctrinei treimice o tendință proprie cugetării apusene, care se exprimase deja o dată în sabelianism, făcînd din Tatăl, din Fiul şi din Sfîntul Duh trei modalități ale unei substanțe unice. La rîndul lor, apusenii vedeau în termenul de „ipostas“, pe care îl traduceau prin „substantia“, o expresie a triteismului şi chiar a arianismului. Cu toate acestea, s-a ajuns să se înlăture orice neînțelegere: termenul de „ipostas“ a pătruns în Apus, atribuind noțiunii de persoană sensul său concret; iar termenul de „persoană“ sau prŇswpon a fost primit la rîndul lui în Orient şi înțeles în mod adecvat. În felul acesta s-a manifestat sobornicitatea Bisericii, eliberînd mințile din granițele lor naturale datorate deosebirii mentalităților şi culturilor. Faptul că latinii au exprimat taina Treimii pornind de la ființa „una“ spre a ajunge la trei persoane, iar grecii au preferat ca punct de plecare concretul, adică cele trei ipostasuri şi au văzut în ele o singură natură, exprima întotdeauna aceeaşi dogmă a Treimii, mărturisită de toată creştinătatea înainte de separare. Sfîntul Grigorie de Nazianz întruneşte cele două feluri de a vedea lucrurile, spunînd: „Atunci cînd vorbesc despre Dumnezeu ar trebui să vă simțiți scăldați de o singură lumină şi în trei lumini. Spun trei, cu sensul de însuşiri proprii sau ipostasuri sau persoane (să nu contestăm cuvintele, de vreme ce silabele ne dau acelaşi sens). Spun una în ceea ce priveşte oὐs…a, adică dumnezeirea. Căci aici este vorba de o împărțire neîmpărțită, de o îmbinare (unire) cu distincție. Una singură în Trei, aceasta este dumnezeirea. Cele Trei, Una singură; înțeleg pe cele trei care este dumnezeirea sau, ca să mă exprim mai exact, care sînt dumnezeirea“69. Iar în altă cuvîntare el rezumă, deosebind însuşirile ipostatice: „Nenaşterea, naşterea, purcederea caracterizează pe Tatăl, pe Fiul şi pe Acela pe care îl numim Sfîntul Duh, pentru ca în chipul acesta să păstrăm distincția ipostasurilor în firea unică şi în slava dumnezeirii. Căci Fiul nu este Tatăl, de vreme ce nu are

decît un singur Tată, dar El este ceea ce Tatăl este. Sfîntul Duh, cu toate că purcede din Dumnezeu (Tatăl), nu este Fiul, de vreme ce Tatăl nu are decît un singur Fiu, dar El este ceea ce este Fiul. Una sînt Cei Trei în dumnezeire, şi Unul este în Trei personalităţi. În felul acesta noi înlăturăm unitatea lui Sabelie şi triplicitatea odioasei erezii de acum“ (arianismul)70.

Curăţită de cuprinsul său aristotelic, noţiunea teologică de ipostas în gîndirea Părinţilor răsăriteni înseamnă mai puţin individul, cît persoana în înţelesul modern al acestui cuvînt. Într-adevăr, ideea pe care o avem despre personalitatea umană, despre acest ceva personal care face din fiecare individ uman o fiinţă unică în lume, absolut neasemuită şi cu neputinţă de redus la alte individualităţi, ideea aceasta de persoană vine din teologia creştină. Filosofia Antichităţii nu cunoştea decît indivizi umani. Persoana umană nu poate să fie exprimată în concepte. Ea scapă oricărei definiţii raţionale, chiar oricărei descrieri, căci toate însuşirile prin care am voi să o caracterizăm pot să se regăsească şi la alţi indivizi. Persoana poate fi prinsă numai în viaţă printr-o intuiţie directă sau poate fi tradusă printr-o operă de artă. Cînd spunem „este din Mozart“ ori „este un Rembrandt“, ne aflăm de fiecare dată într-un univers personal care nu-şi găseşte nicăieri echivalentul. Dar totuşi „persoanele sau ipostasurile umane sînt izolate – după cum spune Ioan Damaschinul – şi nu unele în altele“; în timp ce „în Sfînta Treime, dimpotrivă... ipostasurile sînt unele în altele“71. Lucrările persoanelor umane sînt deosebite; cele ale persoanelor dumnezeieşti nu sînt, deoarece Cei Trei, avînd doar o singură fire, nu au decît o singură voinţă, decît o singură putere, decît o singură lucrare. „Persoanele, spune acelaşi Sfînt Ioan Damaschinul, sînt unite nu spre a se amesteca, ci spre a se conţine una pe alta; şi între ele există o întrepătrundere (tl’n ™n ˘ll»laij periccrhsin ™cousi) fără amestec, fără confuzie, în virtutea căreia ele nu sînt nici despărţite, nici împărţite în substanţă, contrar ereziei lui Arie. Într-adevăr, ca să spunem totul într-un cuvînt, dumnezeirea este neîmpărţită în indivizi, aşa cum trei sori amestecaţi unul într-altul ar avea o singură lumină printr-o strînsă întrepătrundere.“72 „Fiecare dintre persoane conţine unitatea prin relaţia sa cu celelalte, şi nu mai puţin prin relaţia sa faţă de sine însăşi.“73 Într-adevăr, fiecare dintre cele trei ipostasuri conţine unitatea, firea cea una, într-un mod care îi este propriu şi care, deosebind-o de celelalte două persoane, aminteşte în acelaşi timp de legătura inseparabilă care uneşte pe Cele Trei. „Nenaşterea, naşterea şi purcederea... sînt singurele însuşiri ipostatice prin care se deosebesc cele trei ipostasuri sfinte împărţite în chip neîmpărţit nu prin substanţă, ci prin caracteristica propriului lor ipostas“, spune Ioan Damaschinul74. „Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh sînt una în toate privinţele în afară de nenaştere, naştere şi purcedere.“75

Singura caracteristică a ipostasurilor pe care am putea-o formula ca fiind proprie în mod exclusiv fiecăruia şi care nu s-ar afla deloc în celelalte, din cauza consubstanţialităţii lor, ar fi deci relaţia de origine. Totuşi, această relaţie trebuie să fie înţeleasă într-un sens apofatic: ea este mai ales o negaţie care ne arată că Tatăl nu este Fiul, nici Sfîntul Duh; că Fiul nu este Tatăl, nici Duhul; că Sfîntul Duh nu este nici Tatăl, nici Fiul. A înfăţişa altfel lucrurile ar însemna să supunem Treimea unei categorii a logicii aristotelice, cea a relaţiei. Înţeleasă apofatic, relaţia de origine ne arată deosebirea, dar nu ne arată şi modul în care se petrec purcederile dumnezeieşti. „Felul naşterii, ca şi cel al purcederii, sînt cu neputinţă de înţeles...“, spune Sfîntul Ioan Damaschinul. „Am învăţat că este deosebire între naştere şi purcedere, dar fără să ştim deloc care este genul acestei deosebiri.“76 Sfîntul Grigorie de Nazianz a trebuit deja să înlăture încercările făcute spre a defini felul purcederilor dumnezeieşti. „Mă întrebi, spune el, ce este purcederea Sfîntului Duh? Spune-mi mai întîi ce este nenaşterea Tatălui; atunci, la rîndul meu, voi trata ca un fiziolog nenaşterea Fiului şi purcederea Duhului. În acest mod, amîndoi vom fi loviţi de nebunie pentru că am voit să privim în chip viclean tainele lui Dumnezeu.“77 „Pricepi tu că este naştere? Nu căuta în chip ispititor cum. Pricepi că Duhul purcede din Tatăl? Nu te obosi să cauţi cum.“78 Într-adevăr, dacă relaţiile de origine – nenaştere, naştere, purcedere – pe al căror temei distingem cele trei ipostasuri ne duc cu gîndul spre izvorul unic al Fiului şi al Sfîntului Duh, şi anume la phga…a qeŇthj, adică la Tatăl-Izvor al dumnezeirii79, ele nu stabilesc o legătură aparte între Fiul şi Sfîntul Duh. Aceste două persoane se deosebesc prin modul deosebit al originii lor: Fiul este născut, iar Sfîntul Duh purcede din Tatăl. Aceasta ajunge pentru a le deosebi.

Reacția Sfîntului Grigorie de Nazianz arată că speculația cu privire la Sfînta Treime, nemulțumită de formula purcederii Sfîntului Duh di¦ Řioŕ, „prin Fiul“ sau „în raport cu Fiul“ – expresie care se întîlneşte la Părinți şi înseamnă cel mai adesea misiunea în lume a Sfîntului Duh prin mijlocirea Fiului – încearcă să stabilească o legătură între Fiul şi Sfîntul Duh în privința originii lor ipostatice. Această legătură între cele două persoane care îşi trag originea din Tatăl a fost stabilită de învățătura apuseană a purcederii Sfîntului Duh ab utroque, adică din două persoane deodată, din Tatăl şi din Fiul. Filioque a fost singura rațiune dogmatică, motivul primordial al separării dintre Răsărit şi Apus, celelalte nepotriviri doctrinare nefiind decît consecințe ale acestuia. Pentru a înțelege ceea ce voiau să apere răsăritenii cînd se împotriveau formulei apusene, este suficient să se confrunte cele două concepții treimice, aşa cum se aflau ele față în față, pe la mijlocul secolului al IX-lea.

Aşa cum am spus deja, în expunerea dogmei treimice, gîndirea apuseană pornea cel mai adesea de la firea unică spre a privi mai apoi cele trei persoane, în timp ce grecii urmau calea opusă, de la cele trei persoane către firea cea una. Sfîntul Vasile prefera această din urmă cale, avînd ca punct de plecare concretul, potrivit Sfîntei Scripturi şi formulei de la botez care numeşte pe Tatăl, pe Fiul şi pe Duhul Sfînt; cugetarea nu era în primejdie de a se rătăci, trecînd de la luarea în considerare a celor trei persoane la firea comună. Totuşi, cele două căi erau deopotrivă de legitime, atît timp cît nu presupuneau, în primul caz, întîietatea ființei, iar în al doilea, întîietatea celor trei persoane asupra firii comune. Într-adevăr, aşa cum am văzut, Părinții au folosit două sinonime (oὐs…a şi ipostas) pentru a stabili deosebirea dintre fire şi persoană, fără a pune accentul pe una sau pe cealaltă. Atunci cînd iei în considerare persoanele (sau persoana), iei în considerare în acelaşi timp firea şi invers, firea este cu neputință de conceput în afară de persoane sau anterioară celor trei persoane, fie chiar în ordinea logică. Dacă facem să încline într-o parte sau alta echilibrul acestei antinomii între fire şi persoană, absolut identice şi totodată absolut diferite, ajungem la unitarismul lui Sabelie (Dumnezeul-esență al filosofilor) sau la triteism. Grecii au văzut în formula privind purcederea Duhului Sfînt de la Tatăl şi de la Fiul o tendință de a accentua unitatea firii în detrimentul distincției reale a persoanelor: relațiile de origine, care nu duc imediat pe Fiul şi pe Sfîntul Duh la izvorul unic, adică la Tatăl – pe Unul ca născut, iar pe Celălalt ca purcezînd –, devin un sistem de legături în ființa una, ceva care din punct de vedere logic este posterior ființei. Într-adevăr, după concepția apuseană, Tatăl şi Fiul fac să purceadă pe Duhul Sfînt, întrucît Ei reprezintă firea „una“; la rîndul său, Duhul Sfînt, care pentru teologii apuseni este „legătura Tatălui şi a Fiului“, semnifică această unitate naturală între primele două persoane. Însuşirile ipostatice (paternitatea, naşterea, purcederea) se află mai mult sau mai puțin resorbite în natură sau ființă, care devine principiul de unitate în Treime, diferențiat prin relații, referindu-se la Fiul ca Tată şi la Sfîntul Duh ca Tată şi ca Fiu. În loc de a fi însuşiri ale ipostasurilor, relațiile se identifică cu acestea; Sfîntul Toma va spune mai tîrziu: „Cuvîntul persoană înseamnă relație“80, raport lăuntric al ființei care o diversifică. Nu se poate tăgădui deosebirea care există între această concepție cu privire la Sfînta Treime şi aceea a unui Grigorie de Nazianz cu ale sale „Trei Sfinții adunate într-o stăpînire şi dumnezeire unică“81. Părintele Régnon face o observație justă: „Filosofia latină, spune el, înfățişează firea în ea însăşi şi continuă pînă la fundament; filosofia greacă înfățişează mai întîi temelia şi pătrunde apoi în ea spre a da de fire. Latinul priveşte personalitatea ca un mod al firii, în timp ce grecul priveşte firea ca pe un conținut al persoanei“82.

Părinții greci au afirmat întotdeauna că principiul unității în Treime este persoana Tatălui. Principiu al celorlalte două persoane, Tatăl este prin aceasta chiar termenul relațiilor din care ipostasurile primesc însuşirile lor distincte: făcînd să purceadă persoanele, El rînduieşte relațiile lor de origine – naştere şi purcedere – în raport cu principiul unic al dumnezeirii. Iată de ce Răsăritul s-a opus formulei Filioque, care părea să slăbească monarhia Tatălui: ori trebuia să se distrugă unitatea, recunoscîndu-se două principii ale dumnezeirii, ori trebuia să se întemeieze unitatea îndeosebi pe natura comună care trecea astfel pe primul plan, făcînd din persoane relații în interiorul ființei unice. Pentru apuseni, relațiile diversifică unitatea primordială; pentru răsăriteni, ele înseamnă deodată deosebire şi unitate, deoarece ele se raportează la Tatăl care este atît principiul, cît şi recapitularea (˘nakefala…

osij) Treimii. În acest mod înțelege şi Sfîntul Atanasie sentința lui Dionisie Alexandrinul: „Noi extindem unitatea în Treime fără să o împărțim şi apoi recapitulăm Treimea în unitate fără să o micşorăm“83. În altă parte, el spune: „Există un singur principiu al dumnezeirii şi, prin urmare, există monarhie în chipul cel mai absolut“84: „Un singur Dumnezeu, pentru că-i un singur Tată“, după completarea Părinților greci. Persoanele şi firea sînt gîndite, ca să spunem aşa, în acelaşi timp, fără ca, în mod logic una să fie înaintea celorlalte. Tatăl – phga…a qeŇthj, izvor al oricărei dumnezeiri în Treime – produce pe Fiul şi pe Sfîntul Duh, dîndu-le firea Sa care rămîne una şi neîmpărțită, asemenea cu ea însăşi în Cei Trei. A mărturisi unitatea firii înseamnă, după Părinții greci, a recunoaşte pe Tatăl drept izvor unic al persoanelor, care primesc chiar de la El această fire. „După judecata mea, spune Sfîntul Grigorie de Nazianz, păstrăm un singur Dumnezeu raportînd pe Fiul şi pe Duhul la un singur Principiu fără a-I compune, nici a-I amesteca şi afirmînd identitatea de ființă şi ceea ce noi numim unica şi aceeaşi mişcare şi voință a dumnezeirii“85. „Pentru noi este un singur Dumnezeu, pentru că este o singură dumnezeire şi pentru că cei care purced se raportează la Unul din care purced, fiind totuşi trei după credință... Deci, atunci cînd avem în vedere dumnezeirea, cauza primă, monarhia, ne apare Unul; şi atunci cînd avem în vedere pe aceia în care este dumnezeirea şi pe aceia care purced din Principiul cel dintîi în aceeaşi veşnicie şi slavă, cinstim pe Cei Trei.“86 Sfîntul Grigorie de Nazianz apropie aici într-atît dumnezeirea şi persoana Tatălui, încît ai putea crede că le amestecă. În altă parte, el îşi precizează gîndirea spunînd: „Firea una în Cei Trei este Dumnezeu; cît despre unitate (›gwsij), Tatăl este Cel din care purced ceilalți şi către care ei se îndreaptă fără să se amestece, dar existînd o dată cu El, fără să fie despărțiți prin timp, prin voință sau putere“87. Sfîntul Ioan Damaschinul exprimă aceeaşi idee cu precizarea doctrinară care îi este proprie: „Tatăl are ființa prin El Însuşi, şi El nu deține de la altul nimic din ceea ce El are. Dimpotrivă, El este izvorul şi principiul naturii şi al felului de a fi, pentru toți... Deci, tot ceea ce au Duhul şi Fiul, pînă şi ființa lor, dețin de la Tatăl. De nu ar fi Tatăl, nu ar fi nici Fiul, nici Duhul. Dacă Tatăl nu ar avea ceva, nici Fiul nu ar avea, nici Duhul. Datorită Tatălui, Fiul şi Duhul au tot ceea ce au, pentru că Tatăl are toate acestea... Atunci cînd privim în Dumnezeu cauza primă, monarhia..., vedem unitatea. Dar atunci cînd luăm în considerare pe cele în care este dumnezeirea sau, mai precis, pe cele care sînt dumnezeirea însăşi, adică persoanele care purced din cauza primă..., adică ipostasurile Fiului şi Duhului, atunci noi ne închinăm celor Trei“88.

Tatăl este Cel care distinge ipostasurile „într-o veşnică mişcare de dragoste“ (˙crŇnwj ka… Łgaphtikîj), după cuvîntul Sfîntului Maxim89. El dă firea Sa una deopotrivă Fiului şi Sfîntului Duh, în care ea rămîne una şi nedivizată, neîmpărțită, fiind totuşi dată în chip deosebit, căci purcederea Sfîntului Duh din Tatăl nu este identică cu naşterea Fiului din acelaşi Tată. Arătat prin Fiul şi cu Fiul, Sfîntul Duh subzistă ca persoană dumnezeiască purcezînd din Tatăl, cum spune atît de limpede Sfîntul Vasile: „Din Tatăl purcede Fiul prin care sînt toate şi cu care Sfîntul Duh este în chip nedespărțit cunoscut, fiindcă nu se poate să ne gîndim la Fiul fără să fim iluminați de Duhul. Astfel, pe de o parte, Sfîntul Duh, izvor al tuturor bunurilor împărțite făpturilor, este unit cu Fiul cu care este gîndit în chip nedespărțit; pe de altă parte, ființa Sa ține de Tatăl din care purcede. Aşadar, noțiunea caracteristică a însuşirii Sale personale este de a fi arătat după Fiul şi cu El şi de a subzista purcezînd din Tatăl. Cît despre Fiul care arată prin Sine Însuşi şi cu Sine Însuşi pe Duhul care purcede numai din Tatăl, El străluceşte din lumina nenăscută ca Fiu unic; aceasta este însuşirea proprie care Îl deosebeşte de Tatăl şi de Sfîntul Duh şi care Îl pecetluieşte în chip personal. Cît despre Dumnezeul suprem, însuşirea cea mai înaltă a ipostasului Său este de a fi singur Tată şi de a nu purcede din nici un principiu; prin această însuşire El s-a făcut cunoscut ca persoană“90. Sfîntul Ioan Damaschinul se exprimă nu cu mai puțină precizie, deosebind persoanele Sfintei Treimi fără să le supună categoriei de relație: „Trebuie să se ştie – spune el – că noi nu facem pe Tatăl să purceadă din nimeni, ci îl numim Tatăl Fiului; cît despre Fiul, noi nu Îl numim nici Cauză (a†tion), nici Tată, ci spunem că El provine din Tatăl şi că El este Fiul Tatălui; spunem, de asemenea, că Sfîntul Duh purcede din Tatăl şi Îl numim Duhul Tatălui, dar nu spunem că El purcede din Fiul, ci că este Duhul Fiului (™k toŕ UÉoŕ dť tŐ Pneŕma oŮ lšgomen, Pneŕma dť UÉoŕ ŃnomŁzomen)“91.

Cuvîntul şi Duhul, două raze ale aceluiaşi soare sau „mai degrabă doi sori noi“92, sînt nedespărțiți în lucrarea lor de revelare a Tatălui şi totuşi deosebiți în chip negrăit, ca două persoane purcezînd din acelaşi Tată. Dacă, potrivit formulei latineşti, s-

ar introduce aici o nouă relație de origine, făcîndu-se ca Duhul Sfînt să purceadă din Tatăl şi din Fiul, atunci monarhia Tatălui, acest raport personal care creează unitatea o dată cu Treimea, ar face loc unei alte concepții, aceleia a substanței una, în care relațiile ar interveni spre a întemeia deosebirea persoanelor, în care ipostasul Duhului Sfînt nu ar fi decît o legătură reciprocă între Tatăl şi Fiul. Dacă vom înțelege accentul diferit al celor două doctrine trinitare, atunci vom pricepe, desigur, pentru ce răsăritenii au apărat dintotdeauna caracterul inefabil, apofatic al purcederii Sfîntului Duh din Tatăl, izvor unic al persoanelor, împotriva învățăturii mai raționale, care, făcînd din Tatăl şi din Fiul un principiu comun al Duhului Sfînt, punea ceea ce este comun mai presus de ceea ce este personal, învățătură care tindea să desființeze ipostasurile, amestecînd persoanele Tatălui şi Fiului în actul firesc al purcederii, făcînd din persoana Sfîntului Duh o relație între celelalte două.

Stăruind asupra monarhiei Tatălui, izvor unic al dumnezeirii şi principiu al unității Celor Trei, răsăritenii apărau o concepție despre Treime pe care o socoteau mai concretă, mai personală. Totuşi, ne putem întreba dacă această triadologie nu cade în păcatul opus celui pe care grecii îl reproşau latinilor, şi anume dacă nu face să treacă persoanele înaintea ființei. Aceasta s-ar fi petrecut, spre exemplu, dacă ființa ar fi primit caracterul unei revelații comune a persoanelor, cum este cazul în sofiologia Părintelui Bulgakov93, un teolog rus modern, a cărui doctrină, ca şi cea a lui Origen, dezvăluie primejdiile gîndirii răsăritene sau, mai degrabă, pericolele proprii gîndirii ruseşti. În realitate, tradiția ortodoxă este tot atît de departe de acest exces răsăritean pe cît este şi antiteza sa apuseană. Într-adevăr, aşa cum am văzut, dacă există persoanele, aceasta este pentru că ele au ființa; însăşi purcederea lor constă în a primi ființa Tatălui. O altă obiecție poate părea mai întemeiată: această monarhie a Tatălui nu ar fi o expresie a subordinațianismului? Tatăl, izvor unic, nu primeşte El în această concepție însuşirea de persoană dumnezeiască prin excelență? Sfîntul Grigorie de Nazianz prevăzuse această dificultate: „Mi-ar fi plăcut, spune el, să-L preamăresc pe Tatăl ca pe Cel mai mare, pe El, din care cei egali îşi trag egalitatea o dată cu ființa lor... mă tem, totuşi, să nu fac din Principiu un principiu al celor inferioare şi să-L jignesc astfel, deşi aş voi să-L preamăresc, căci slava Principiului nu stă în micşorarea acelora care purced din El“94. „Dumnezeire... fără treaptă superioară care să înalțe sau fără treaptă inferioară care să coboare, egală în orice privință, în orice privință aceeaşi, aşa precum în cer frumusețea şi măreția nu sînt decît una. Aceasta este nesfîrşita conaturalitate a celor trei nesfîrşituri. Fiecare luat în sine este Dumnezeu, este Fiul ca şi Tatăl, la fel Duhul Sfînt ca şi Fiul, totuşi fiecare păstrîndu-şi însuşirea personală; Cei Trei luați împreună sînt Dumnezeu. Fiecare este Dumnezeu din cauza consubstanțialității; Cei Trei sînt Dumnezeu din cauza monarhiei“95.

Astfel, gîndirea apofatică a Părinților, formulînd dogma Treimii, a ştiut să păstreze în deosebirea dintre ființă şi ipostasuri echivalența lor tainică: Dumnezeu este „în chip identic monadă şi triadă“, după cuvîntul Sfîntului Maxim96. Acesta este capătul căii care nu are sfîrşit, este capătul suişului celui fără de limită: Cel ce nu poate fi cunoscut se arată tocmai prin faptul că El este cu neputință de cunoscut, pentru că incognoscibilitatea Sa stă în faptul că Dumnezeu nu este numai natură, ci şi Trei persoane, pentru că ființa cea cu neputință de cunoscut este aşa, întrucît ea este ființă a Tatălui, a Fiului şi a Sfîntului Duh. Dumnezeu este cu neputință de cunoscut pentru că este Treime, dar care Se şi descoperă ca Treime. Iată capătul apofatismului: revelația Sfintei Treimi ca fapt inițial, realitate absolută, dat primordial ce nu poate fi dedus, explicat ori aflat pornind de la alt adevăr, pentru că nu există nimic ca să fie mai înainte de El. Gîndirea apofatică ce renunță la orice reazem află un temei în Dumnezeu, a cărui incognoscibilitate apare ca Treime. Aici îşi află cugetarea o statornicie de nezdruncinat, teologia îşi găseşte temeiul, iar nepriceperea devine cunoştință. Pentru Biserica de Răsărit, dacă vorbim despre Dumnezeu, vorbim întotdeauna despre ceva concret: „Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacov, Dumnezeul lui Iisus Hristos“, adică mereu de Treime – Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh. Dimpotrivă, atunci cînd firea comună trece pe primul plan în sensul dogmei trinitare, este inevitabil ca realitatea religioasă a Dumnezeului-Treime să se şteargă în vreo măsură oarecare, dînd naştere unei anumite filosofii a ființei97. Pînă şi ideea de fericire va primi în Apus un accent oarecum intelectual, înfățişîndu-se ca o viziune a ființei lui Dumnezeu. Legătura personală a omului cu Dumnezeul Cel viu nu se va mai adresa Treimii, ci va avea mai curînd drept obiect persoana lui Hristos,

care ne dezvăluie ființa dumnezeiască. Cugetarea şi viața creştină vor deveni hristocentrice93, sprijinindu-se îndeosebi pe firea umană a Cuvîntului întrupat şi se poate spune că aceasta va fi ultima lor resursă. Într-adevăr, în împrejurările doctrinare proprii Apusului, orice speculație în exclusivitate teocentrică ar risca să se orienteze mai degrabă spre ființă decît spre persoane, să devină deci o mistică a „prăpastiei divine“ (vezi noțiunea de „Gottheit“ la Maister Eckhart), un apofatism impersonal al dumnezeirii-neant, mai înainte de Treime. Printr-un ocol paradoxal, am reveni astfel prin creştinism la mistica neoplatonică.

În tradiția Bisericii de Răsărit, nu există loc pentru o teologie şi, cu atît mai puțin, pentru o mistică a ființei dumnezeieşti. Pentru această spiritualitate, termenul ultim, fericirea Împărăției Cerurilor, nu este vederea ființei, ci înainte de toate este participarea la viața dumnezeiască a Sfintei Treimi, starea de îndumnezeire a „moştenitorilor firii dumnezeieşti“, dumnezei creați după Dumnezeul Cel necreat şi avînd prin har tot ceea ce Sfînta Treime are prin ființă.

Pentru Biserica Ortodoxă, Treimea este temeiul de nezdruncinat al întregii cugetări religioase, al oricărei evlavii, al oricărei vieți duhovniceşti, al oricărei trăiri. Pe Ea o căutăm atunci cînd Îl căutăm pe Dumnezeu, atunci cînd căutăm deplinătatea ființei, sensul şi scopul existenței. Revelația primordială şi izvorul oricărei revelații, ca şi al oricărei ființe, Sfînta Treime se impune cunoaşterii noastre religioase: se cade să o primim ca pe un fapt ale cărui evidență şi necesitate nu se pot întemeia decît pe sine însuşi. După părerea părintelui Florensky99, teolog rus contemporan, pentru gîndirea umană nu va putea exista altă soluție în vederea găsirii unei stabilități absolute decît admiterea antinomiei Sfintei Treimi: dacă înlăturăm Treimea, ca unicul temei al oricărei realități, al oricărei gîndiri, atunci intrăm pe un făgaş fără ieşire, ajungem la o aporie, la nebunie, la sfîrşirea ființei, la moartea duhovnicească. Nu avem altă alegere decît Treimea sau iadul! Într-adevăr, aceasta este o problemă crucială în sensul literal al acestui cuvînt: dogma treimică este o cruce a gîndirii omeneşti. Suişul apofatic este o urcare pe Golgota. Iată de ce nici o speculație filosofică nu s-a putut ridica vreodată pînă la taina Treimii Celei Sfinte. Iată de ce nici mințile omeneşti nu au putut să primească această dezvăluire prea plină a dumnezeirii decît după crucea lui Hristos, care a biruit moartea şi prăpăstia iadului. Iată de ce, în sfîrşit, revelarea Treimii se răsfrînge în Biserică întocmai ca un dat pur religios şi ca adevărul universal prin excelență.

Capitolul 4

Energiile necreate

Revelația lui Dumnezeu-Treime, Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh, stă la temelia întregii teologii creştine; este teologia însăşi, potrivit sensului pe care Părinții greci îl dădeau cuvîntului „teologie“, care pentru ei însemna, cel mai adesea, taina Treimii revelată Bisericii. Nu este numai temelia dar şi scopul cel mai înalt al teologiei, căci, după cugetarea lui Evagrie Ponticul dezvoltată de Sfîntul Maxim, a cunoaşte taina Treimii în plinătatea Sa înseamnă a intra în unire desăvîrşită cu Dumnezeu, a atinge starea de îndumnezeire a ființei omeneşti, adică a intra în viața dumnezeiască, în chiar viața Sfintei Treimi, a deveni „părtaşi ai firii dumnezeieşti“ – qe…aj koinwnoˆ fÚsewj – după Sfîntul Petru (II Petru 1, 4). Teologia trinitară este, aşadar, o teologie a unirii, o teologie mistică cerînd trăire, care presupune o cale de schimbări progresive ale naturii create, o împărtăşire din ce în ce mai intimă a persoanei omeneşti cu Dumnezeul-Treime.

Cuvîntul Sfîntului Petru este formal: „divinae consortes naturae“, „părtaşi ai firii dumnezeieşti“. El nu îngăduie nici o îndoială asupra unirii reale cu Dumnezeu, unire care ne este făgăduită şi vestită drept scopul ultim, ca fericirea veacului viitor. Ar fi ceva copilăresc – şi lipsit de evlavie – să nu vedem aici decît o expresie emfatică, o metaforă. Într-adevăr, ar însemna să urmăm o metodă de exegeză prea uşoară dacă am încerca să înlăturăm astfel greutățile, golind de înțelesul lor cuvintele Revelației susceptibile să ne contrazică gîndirea şi să fie în neconcordanță cu ceea ce ne pare că s-ar potrivi lui Dumnezeu. Totuşi, este cu totul firesc să căutăm a defini sensul unei expresii care pare să fie în contradicție cu atîtea alte mărturii ale Sfintei Scripturi şi ale Tradiției cu privire la necomunicabilitatea absolută a ființei dumnezeieşti. Din Scriptură şi din scrierile Sfinților Părinți ar reieşi două serii de texte contradictorii, unele mărturisind faptul că firea dumnezeiască este inaccesibilă, iar celelalte afirmînd că Dumnezeu Se comunică, Se oferă experierii prin trăire, poate fi realmente atins în unire (cu El). Sfîntul Macarie Egipteanul – sau

Pseudo-Macarie (aceasta nu schimbă nimic în ceea ce priveşte marea valoare a scrierilor mistice cunoscute sub acest nume) –, vorbind despre sufletul care intră în unire cu Dumnezeu, stăruie asupra deosebirii absolute dintre cele două firi chiar în această unire: „El este Dumnezeu, el (sufletul) nu este Dumnezeu; El este Domn, el (sufletul) este slujitor; El este Creator, el (sufletul) este creatură... şi nu este nimic comun între firile lor“100. Însă, pe de altă parte, acelaşi autor vorbeşte despre: „prefacerea sufletului în fire dumnezeiască“101. Aşadar, Dumnezeu ar fi cu totul de neatins şi totodată s-ar împărtăşi în chip real fiinţelor create, fără să putem desfiinţa sau reduce în vreo măsură vreunul din termenii acestei antinomii. Într-adevăr, dacă mistica creştină nu se poate împăca cu un Dumnezeu transcendent, apoi cu atît mai puţin s-ar putea împăca cu un Dumnezeu imanent şi accesibil făpturilor. Etienne Gilson exprimă foarte bine acest principiu fundamental al vieţii duhovniceşti: „Înclinaţi – spune el –, fie doar pentru o clipă şi dintr-o parte, stavila pe care o ridică între om şi Dumnezeu contingenţa fiinţei şi veţi lipsi pe misticul creştin de Dumnezeul său, îl veţi lipsi de mistica sa: el se poate lipsi de orice Dumnezeu care nu este inaccesibil, singurul de care nu se poate lipsi este Dumnezeul care prin natura Sa este inaccesibil“102.

Unirea reală cu Dumnezeu şi, în general, trăirea mistică pun teologia creştină în faţa unei probleme antinomice, anume aceea a accesibilităţii la natura inaccesibilă. Oare cum poate Dumnezeul-Treime să fie obiectul unirii şi, în general, obiectul experienţei mistice? Această problemă a dat naştere la dispute teologice foarte animate în Răsărit pe la jumătatea secolului al XIV-lea şi la hotărîri sinodale prin care s-a formulat în mod clar tradiţia Bisericii Ortodoxe în această privinţă. Sfîntul Grigorie Palama, arhiepiscopul Tesalonicului, purtătorul de cuvînt al sinoadelor acestei mari epoci a teologiei bizantine, a consacrat un dialog intitulat Theophanes problemei dumnezeirii care nu se poate împărtăşi şi care totuşi se împărtăşeşte. Examinînd sensul cuvintelor Sfîntului Petru despre „părtaşii firii dumnezeieşti“, Sfîntul Grigorie al Tesalonicului afirmă că această expresie are un caracter antinomic care o înrudeşte cu dogma Sfintei Treimi. După cum Dumnezeu este deodată Unul şi Trei, tot aşa „natura dumnezeiască trebuie să fie numită în acelaşi timp neparticipabilă şi, într-un anume sens, participabilă; ajungem la unirea cu natura lui Dumnezeu şi totuşi ea rămîne cu totul inaccesibilă. Trebuie să le afirmăm pe amîndouă deodată şi să păstrăm antinomia lor ca pe un criteriu al slavei“103.

În ce privinţă putem noi să intrăm în unire cu Sfînta Treime? Dacă la un moment dat am putea să ne aflăm uniţi chiar cu fiinţa lui Dumnezeu, să participăm la ea, fie şi într-o foarte mică măsură, atunci, în acel moment, nu am mai fi ceea ce sîntem, am fi Dumnezeu prin fire. Atunci Dumnezeu nu ar mai fi Treime, ci un Dumnezeu „muriupŇstatoj“, cu mii şi mii de ipostasuri, căci El ar avea tot atîtea ipostasuri cîte persoane s-ar împărtăşi din firea Sa. Deci, Dumnezeu ne rămîne inaccesibil în ceea ce priveşte fiinţa Lui. Putem să spunem oare că intrăm în unire cu una dintre cele trei persoane dumnezeieşti? Asta ar însemna unire ipostatică, proprie numai Fiului lui Dumnezeu, care Se face om fără să înceteze să fie a doua persoană a Treimii. Îmbrăcîndu-ne cu aceeaşi natură omenească, primind în Hristos numele de fii ai lui Dumnezeu, nu devenim, cu toate acestea, prin faptul Întrupării, ipostasul dumnezeiesc al Fiului. Deci, noi nu putem să participăm nici la firea, nici la ipostasurile Treimii. Şi totuşi, făgăduinţa dumnezeiască nu poate să fie o iluzie: sîntem chemaţi să participăm la firea dumnezeiască. Trebuie aşadar să mărturisim în Dumnezeu o distincţie negrăită, alta decît cea existentă între fiinţă şi persoană, o distincţie după care El ar fi deodată totalmente inaccesibil şi accesibil în anumite privinţe. Este distincţia dintre fiinţa lui Dumnezeu sau natura Sa propriu-zisă, inaccesibilă, incognoscibilă, necomunicabilă, şi energiile sau lucrările dumnezeieşti, adică acele puteri naturale şi inseparabile de fiinţă, în care Dumnezeu purcede în afară, Se arată, Se comunică, Se dăruieşte. „Iluminarea şi harul dumnezeiesc şi îndumnezeitor nu este fiinţa, ci energia lui Dumnezeu“104, o „putere şi o lucrare comună Treimii“105. Aşadar, după Sfîntul Grigorie Palama, „spunînd că putem participa la natura dumnezeiască, nu în Sine, ci în energiile Sale, rămînem în limitele evlaviei“106.

După cum am văzut, necesitatea de a stabili o bază dogmatică a unirii cu Dumnezeu este ceea ce a determinat Biserica Răsăritului să formuleze învăţătura privind distincţia reală existentă între fiinţa şi energiile dumnezeieşti. Cu toate acestea, nu Sfîntul Grigorie Palama a fost autorul acestei învăţături. Cu mai puţină claritate dogmatică, aflăm această distincţie la cei mai mulţi

dintre Părinții greci, urcînd în timp pînă la primele secole ale Bisericii. Aceasta este tradiția însăşi a Bisericii de Răsărit, strîns legată de dogma treimică.

Gîndirea Părinților vedea în teologia propriu-zisă învățăturile privitoare la Ființa dumnezeiască în sine, cu privire, deci, la Sfînta Treime, în timp ce manifestările din afară ale lui Dumnezeu, deci Treimea cunoscută în raporturile Sale cu ființa creată, intrau în domeniul iconomiei107. Scriitorii bisericeşti din primele secole, anteriori dogmei de la Niceea, amestecau adesea aceste două planuri cînd vorbeau despre persoana Cuvîntului ca despre LŇgoj proforikŇj, care arată dumnezeirea Tatălui. În această ordine de idei, în sensul iconomiei dumnezeieşti, ei numesc uneori Cuvîntul „putere“, „tărie“ (dÚnamij) a Tatălui sau mai degrabă „lucrarea“ Sa (™nšrgeia). Atenagora îl numea „idee şi lucrare“ dumnezeiască care se arată în creație108. Textul Sfîntului Pavel (Rom. 1, 20) despre însuşirile nevăzute ale Lui, puterea Lui veşnică şi dumnezeirea Lui (L te ˘‡dioj aÛtoŁ dÚnamij ka qeiŇthj), care se văd lămurit de la facerea lumii, va fi tîlcuit cînd cu sensul de Cuvînt „Putere“ şi „Înțelepciune“ care arată pe Tatăl, cînd, mai precis, cu sensul de „energii“, lucrări comune ale Sfintei Treimi care se arată în făpturi, „ceea ce se poate cunoaşte despre Dumnezeu“ (tŐ gnwstŐn toŁ QeoŁ), după acelaşi text al Sfîntului Pavel (Ibidem, 19). În acest sens vorbeşte Sfîntul Vasile despre rolul revelator al energiilor care se deosebesc de ființa care rămîne necunoscută: „Afirmînd, spune el, că îl cunoaştem pe Dumnezeul nostru în energiile Sale, noi nu făgăduim deloc că ne putem apropia de El chiar în ființa Sa. Căci dacă energiile Sale coboară pînă la noi, ființa Sa rămîne de neatins“109. În creație, Treimea cea deoființă Se face cunoscută prin energiile Sale firești.

Autorul Operelor areopagitice face deosebire în Dumnezeu între „uniri“ (ònčseij) pe care le opune „distincțiilor“ (diakr… seij). „Unirile“ sînt „locaşurile tainice şi care nu se arată deloc“, firea supraființială în care Dumnezeu rămîne ca într-un repaus absolut, fără a purcede în afară în nici o arătare. „Distincțiile“ sînt, dimpotrivă, purcederi (proŇdoi) ale lui Dumnezeu în afară, manifestările Sale (òkfanse‹j), pe care Dionisie le numeşte de asemenea virtuți sau puteri (dunŁmeij), de care se împărtăşeşte tot ceea ce există, făcîndu-L cunoscut pe Dumnezeu prin creaturi110. Distincția între cele două căi în cunoaşterea lui Dumnezeu, anume între teologia negativă şi teologia pozitivă, se întemeiază, după Dionisie, pe această deosebire inefabilă dar reală între ființa incognoscibilă şi energiile care descoperă dumnezeirea, între „uniri“ şi „distincții“. Sfînta Scriptură ni-L descoperă pe Dumnezeu formînd numele divine după energiile în care Dumnezeu Se comunică, rămînînd inaccesibil în ceea ce priveşte ființa Sa, Se distinge fiind simplu, Se înmulțeşte fără a-şi părăsi unitatea, căci în El „unirile sînt mai presus de distincții“111. Aceasta înseamnă că distincțiile nu sînt împărțiri sau separări în Ființa dumnezeiască. DunŁmeij ori energiile în care Dumnezeu purcede în afară sînt chiar Dumnezeu, dar nu după ființă. Sfîntul Maxim Mărturisitorul exprimă aceeaşi idee spunînd: „Dumnezeu poate participa în ceea ce El ne comunică, dar rămîne neîmpărtăşibil în ființa Sa care nu Se comunică“112. Sfîntul Ioan Damaschinul reia gîndirea Sfîntului Grigorie de Nazianz: „Tot ceea ce spunem despre Dumnezeu în termeni pozitivi nu face cunoscută firea, ci ceea ce înconjoară firea Sa“113. Şi el desemnează energiile dumnezeieşti prin imagini expresive de „mişcare“ (k…nhsij) sau de „inițiativa lui Dumnezeu“ (śxalma QeoŁ)114. Împreună cu Dionisie Pseudo-Areopagitul, Părinții aplică energiilor numele de „raze ale dumnezeirii“ care pătrund universul creat. Sfîntul Grigorie Palama le va numi pe scurt „dumnezeiri“, „lumină necreată“ sau „har“.

Prezența lui Dumnezeu în energiile Sale trebuie să fie înțeleasă în sens realist. Nu este vorba de o prezență operativă a cauzei în efectele sale: energiile nu sînt efecte ale Cauzei dumnezeieşti aşa cum sînt făpturile; ele nu sînt create, produse ale neantului, ci se scurg veşnic din ființa una, a Treimii. Sînt revărsările firii dumnezeieşti care nu se poate limita, care este mai mult decît ființa. Se poate spune că energiile arată un mod de ființare a Treimii în afară de ființa Sa, care nu poate fi atinsă. Aşadar, Dumnezeu ar exista totodată în ființa Sa, dar şi în afara ființei Sale. Referindu-se la Sfîntul Chiril al Alexandriei, Sfîntul Grigorie Palama declară: „Este propriu energiei să creeze, iar firii îi este propriu să nască“115. Tăgăduind deosebirea reală dintre ființă şi energie, nu s-ar putea pune o limită prea netă între purcederea persoanelor dumnezeieşti şi facerea lumii; şi una, şi alta ar fi deopotrivă acte ale firii116. Ființa şi lucrarea lui Dumnezeu s-ar prezenta atunci ca identice şi avînd acelaşi caracter de necesitate,

după Sfîntul Marcu al Efesului (sec. al XV-lea)117. Trebuie, aşadar, să deosebim în Dumnezeu o singură fire, cele trei ipostasuri şi energia necreată care purcede din fire, fără a se despărți de ea în această purcedere care o face cunoscută.

Dacă noi participăm la Dumnezeu în energiile Sale, pe măsura puterii noastre, aceasta nu înseamnă că Dumnezeu nu Se arată în mod deplin în purcederea Sa ad extra. Dumnezeu nu este micşorat în energiile Sale: El este pe deplin prezent în fiecare rază a dumnezeirii Sale. Trebuie să ne ferim de două păreri greşite, pe care ni le-am putea forma cu privire la energiile divine:

1. Energia nu este o funcțiune divină față de creaturi, cu toate că Dumnezeu creează şi activează prin energiile Sale, care pătrund tot ceea ce există. Creaturile ar putea să nu existe, Dumnezeu S-ar arăta totuşi în afara ființei Sale, aşa cum soarele străluceşte în razele sale în afara discului solar, fie că există sau nu ființele capabile să primească lumina Sa. Desigur, expresiile „a se arăta“ şi „în afară“ sînt nepotrivite aici, pentru că ceea ce este în afară nu începe să existe decît o dată cu creația şi „arătarea“ nu poate fi concepută decît într-un mediu străin de Cel care Se arată. Întrebuințînd aceste cuvinte greşite, aceste imagini neadecvate, semnalăm caracterul absolut şi nerelativ al unei puteri naturale de propagare, proprie lui Dumnezeu din veşnicie.

2. Dar lumea creată nu devine fără de sfîrşit şi veşnică alături de Dumnezeu pentru faptul că purcederile din ființă sau energiile dumnezeieşti sînt altfel. Energiile nu presupun necesitatea creației, care este un act liber săvîrşit de energia dumnezeiască, dar determinat de o hotărîre a voinței comune celor Trei Persoane. Este un act al voinței lui Dumnezeu stabilind un subiect nou în afară de ființa dumnezeiască, ex nihilo. „Mediul“ arătării Sale va începe în felul acesta. În ceea ce priveşte însăşi arătarea Sa, aceasta este veşnică: ea este slava lui Dumnezeu.

Filaret al Moscovei exprimă această învățătură, proprie Bisericii Răsăritului, în predica sa de Crăciun, vorbind despre cîntarea îngerească Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu...: „Dumnezeu – spune el – se bucura din veci de înălțimea slavei Sale... Slava este revelația, arătarea, reflectarea, veşmîntul desăvîrşirii lăuntrice. Dumnezeu Se dezvăluie față de El însuşi din veci prin naşterea veşnică a Fiului Celui deoființă şi prin purcederea veşnică a Duhului Sfînt, şi astfel unitatea Sa, în Treimea Sfîntă, străluceşte de slava ființială, nepieritoare şi neschimbătoare. Dumnezeu-Tatăl este Tatăl slavei (Efes. 1, 17); Fiul lui Dumnezeu este strălucirea slavei (Evr. 1, 3) şi El însuşi a avut slava la Tatăl mai înainte de a fi lumea (Ioan 17, 5); la fel, Duhul lui Dumnezeu este Duhul slavei (I Petru 4, 14). În această slavă proprie, prin sine, Dumnezeu trăieşte într-o fericire desăvîrşită mai presus de orice slavă, fără să aibă nevoie de vreun martor, fără a putea admite vreo împărțire. Dar cum în mila şi dragostea Sa fără de sfîrşit El doreşte să transmită fericirea Sa, să-şi facă părtaşi care să fie fericiți de slava Sa, El îşi activează desăvîrşirile-I nesfîrşite şi acestea se dezvăluie în făpturile Sale; slava Sa se arată în puterile cereşti, se oglindeşte în om, îmbracă măreția lumii văzute; El o dă, cei pe care îi face părtaşi acesteia o primesc, ea se reîntoarce la El şi în acest ciclu perpetuu, ca să spunem aşa, al slavei dumnezeieşti, stă viața binecuvîntată, fericirea făpturilor“118.

Energiile infinite şi veşnice ale lui Dumnezeu rămîn în făpturi, ființe create din neant prin voința lui Dumnezeu, mărginite şi schimbătoare, făcînd să strălucească în toate măreția lui Dumnezeu, arătîndu-se de asemenea dincolo de toate ca lumină dumnezeiască pe care lumea creată nu o poate cuprinde. Este lumina cea neapropiată în care locuieşte Dumnezeu, cum spune Sfîntul Pavel (I Tim. 6, 16): qui... lucem inhabitat inaccessibilem: quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. Este slava în care se arăta Dumnezeu drepților din Vechiul Testament, este lumina eternă care pătrunde firea umană a lui Hristos şi care, la Schimbarea la față, a dovedit Apostolilor dumnezeirea Sa; este harul cel necreat şi îndumnezeitor, împărtăşit sfinților Bisericii care trăiesc în unire cu Dumnezeu; în sfîrşit, este Împărăția lui Dumnezeu în care drepții vor străluci la rîndul lor ca soarele (Matei 13, 43). Sfînta Scriptură este plină de texte care, după tradiția Bisericii Răsăritene, se referă la energiile divine, ca de exemplu, acest text din profetul Avacum (III, 3-4): „Dumnezeu vine din Teman, şi Cel Sfînt din muntele Paran! (...) Slava Lui acoperă cerurile şi tot pămîntul este plin de lauda Lui. Izbucnire de lumină ca la răsărit de soare, raze vii din mîna Lui pornesc!... Acolo stă tainic ascunsă puterea Lui“.

Se înțelege că dogma referitoare la energii nu este o concepție abstractă, o pură distincție intelectuală: aici este vorba de o foarte concretă realitate de ordin religios, cu toate că este greu de înțeles. Iată de ce această învățătură se exprimă antinomic: prin modul lor de purcedere, energiile anunță o deosebire negrăită – ele nu sînt Dumnezeu în ființa Sa – şi, totodată, fiind nedespărțite de ființă, ele mărturisesc despre unitatea ființei celei simple a lui Dumnezeu. Adversarii Sfîntului Grigorie Palama, teologi răsăriteni care suferiseră o puternică influență tomistă (este vorba de călugărul calabrez Varlaam, care îşi făcuse studiile în Italia, şi Achindin, traducătorul în greceşte al lucrării Summa theologica), vedeau în deosebirea reală dintre ființă şi energii o lezare adusă simplității lui Dumnezeu şi îl învinuiau pe Palama de diteism şi politeism. Înstrăinîndu-se de duhul apofatic şi antinomic al teologiei răsăritene, ei apărau împotriva acesteia o concepție despre Dumnezeu care făcea din El, înainte de toate, o esență simplă în care pînă şi ipostasurile primeau caracterul de relații ale esenței. Filosofia care îl concepe pe Dumnezeu drept act pur nu poate admite ca ceva să fie Dumnezeu fără să fie ființa însăşi a lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, Dumnezeu ar fi mărginit de ființa Sa. Ceea ce nu este esență nu aparține Ființei dumnezeieşti, nu este Dumnezeu. Deci, după Varlaam şi Achindin, energiile ar fi sau esența însăşi în calitate de act pur, sau produse ale actelor exterioare ale esenței, adică nişte efecte create avînd esența drept cauză, altfel spus, nişte făpturi. Pentru adversarii Sfîntului Grigorie Palama, exista esența dumnezeiască, existau efectele sale create, dar nu existau lucrările dumnezeieşti (energiile). Răspunzînd criticilor acestora, arhiepiscopul Tesalonicului a pus pe tomiştii răsăriteni în fața următoarei dileme: ori trebuia ca ei să admită deosebirea dintre ființă şi lucrări, dar atunci, potrivit concepției lor filosofice cu privire la ființă, aceştia trebuiau să treacă în rîndul creaturilor slava lui Dumnezeu, lumina schimbării la Față şi harul; sau trebuia să nege această deosebire, ceea ce, iarăşi, i-ar fi obligat să identifice incognoscibilul cu ceea ce se poate cunoaşte, ceea ce nu se poate împărtăşi cu ceea ce se împărtăşeşte, adică ființa cu harul119. În amîndouă cazurile îndumnezeirea reală era imposibilă. Astfel, această apărare a simplității dumnezeieşti pornind de la un concept filosofic ca acela al ființei ducea la concluzii inadmisibile pentru evlavie, potrivnice tradiției Bisericii Răsăritului.

Pentru Sfîntul Grigorie Palama – ca şi pentru toată teologia răsăriteană, profund apofatică – simplitatea dumnezeiască nu se poate întemeia pe conceptul de esență simplă. Punctul de plecare al gîndirii sale teologice este Treimea, cea cu totul simplă, în ciuda deosebirii dintre ființă şi persoane, ca şi a distincțiilor dintre persoane. Această simplitate este antinomică, ca, de altfel, orice enunț doctrinar referitor la Dumnezeu: ea nu exclude distincția, dar nu admite nici separarea şi nici divizarea în Ființa dumnezeiască. Sfîntul Grigorie de Nyssa putea să afirme cu tărie că inteligența omenească rămîne simplă în ciuda diversității facultăților sale; într-adevăr, ea se diversifică atunci cînd purcede înspre obiectele pe care le cunoaşte, rămînînd însă neîmpărțită şi fără ca prin ființa sa să treacă în alte subzistențe. Totuşi, inteligența omenească nu este „mai presus de nume“, ca cele trei persoane care posedă în energiile lor comune tot ceea ce ar putea fi atribuit naturii lui Dumnezeu120. Simplitatea nu înseamnă uniformitate sau indistincție; altfel, creştinismul nu ar fi religia Sfintei Treimi. În general, trebuie spus că uităm prea des că ideea de simplitate dumnezeiască – cel puțin aşa cum se prezintă ea în manualele de teologie – ține mai mult de filosofia omenească decît de revelația dumnezeiască121. Recunoscînd dificultatea cu care gîndirea filosofică admite în Dumnezeu un mod de a ființa deosebit de acela al esenței, dificultatea de a împăca deosebirile cu simplitatea, Sfîntul Marcu al Efesului schițează un tablou în care arată iconomia plină de înțelepciune a Bisericii, care se potriveşte posibilităților oamenilor de a primi adevărul, după timpul în care aceştia trăiesc: „Nu trebuie să ne mirăm – spune el – că nu întîlnim la cei vechi deosebirea limpede şi netă între ființa lui Dumnezeu şi lucrarea Sa. Dacă, în vremea noastră, după întărirea solemnă a adevărului şi recunoaşterea universală a monarhiei dumnezeieşti, partizanii ştiinței profane au creat Bisericii atîtea tulburări cu privire la această problemă şi au învinuit-o de politeism, oare ce nu ar fi făcut altădată aceia care se mîndreau cu zadarnica lor înțelepciune şi nu căutau decît să găsească defecte la dascălii noştri? Iată de ce teologii au insistat mai mult asupra simplității lui Dumnezeu, decît asupra distincțiilor care se află în El. Celor cărora le era greu să admită distincția dintre ipostasuri nu trebuia să li se impună distincția lucrărilor. Învățăturile dumnezeieşti au fost clarificate cu o discreție înțeleaptă, de-a lungul timpului, înțelepciunea dumnezeiască utilizînd pentru aceasta tocmai atacurile neînțelepte ale ereziei“122.

Deosebind în Dumnezeu cele trei ipostasuri, ființa cea una și energiile firești, teologia ortodoxă nu admite în El nici un amestec. Ca și persoanele, energiile nu sînt elemente ale ființei dumnezeiești care ar putea fi socotite aparte, în mod separat de Treimea a cărei manifestare comună sînt, ca o veșnică iradiere. Ele nu sînt accidente (sumbebhko…) ale naturii, în calitatea lor de energii pure, neimplicînd nici un fel de pasivitate în Dumnezeu123. Ele nu sînt nici ființe ipostatice, în felul celor trei persoane124. Nici nu se poate atribui o energie oarecare în chip exclusiv numai unuia dintre ipostasurile divine, cu toate că atunci cînd se spune „Înțelepciunea sau puterea Tatălui“ este vorba despre Fiul. Întrebuințînd un termen uzual, am putea spune că energiile sînt atribute ale lui Dumnezeu; totuși, aceste atribute dinamice și concrete nu au nimic comun cu atributele-concepte puse pe seama lui Dumnezeu de către teologia abstractă și sterilă a manualelor. După învățătura lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, energiile dezvăluie nenumăratele numiri ale lui Dumnezeu: Înțelepciune, Viață, Putere, Dreptate, Dragoste, Ființă, Dumnezeu, și o infinitate de alte numiri care ne rămîn necunoscute, căci lumea nu poate să cuprindă deplinătatea manifestării dumnezeiești care se descoperă în energii, tot așa cum nu s-ar putea cuprinde cărțile dacă s-ar fi scris despre tot ceea ce a făcut Iisus, după cuvîntul Sfîntului Ioan (Ioan 21, 25). Numele divine fiind, ca și energiile, fără de număr, natura pe care ele o dezvăluie rămîne anonimă, incognoscibilă: întuneric ascuns de belșugul de lumină.

Pentru gîndirea ortodoxă, energiile fac cunoscută arătarea exterioară a Treimii, care nu poate fi interiorizată sau, altfel spus, introdusă înlăuntrul ființei dumnezeiești, ca determinarea sa naturală. Acesta a fost punctul de plecare al dezvoltării teologice și, totodată, eroarea fundamentală a părintelui Bulgakov, care a voit să vadă în energia înțelepciunii (Sophia), pe care o identifică cu ființa, principiul însuși al dumnezeirii. Într-adevăr, Dumnezeu nu este determinat de nici unul dintre atributele Sale; toate determinările îi sînt inferioare și, logic vorbind, posterioare ființei Sale gîndite în Sine. Cînd spunem că Dumnezeu este Înțelepciune, Viață, Adevăr, Iubire, înțelegem energiile, ceea ce vine după ființă, manifestările Sale firești, dar exterioare ființei înseși a Treimii. Iată de ce, spre deosebire de teologia apuseană, tradiția Bisericii de Răsărit nu desemnează niciodată relațiile dintre persoanele Sfintei Treimi cu numele atributelor. Spre exemplu, nu se va spune niciodată că Fiul purcede prin modul inteligenței și Sfîntul Duh prin modul voinței. Duhul nu va fi niciodată asimilat cu iubirea dintre Tatăl și Fiul. În psihologismul trinitar al Sfîntului Augustin se va vedea mai curînd o imagine analogică, decît o teologie pozitivă exprimînd raporturile dintre persoane. Sfîntul Maxim Mărturisitorul refuză să admită în Treime calificări de ordin psihologic privind voința; el vedea în ele ceea ce este posterior firii lui Dumnezeu, adică determinările Sale exterioare, manifestările Sale125. Spunînd „Dumnezeu este iubire“ și „persoanele dumnezeiești sînt unite prin dragoste mutuală“, avem în vedere o arătare comună, iubirea-energie pe care o au cele trei ipostasuri, căci unirea Celor Trei este mai presus chiar și decît iubirea. Sfîntul Grigorie Palama aplică uneori energiilor – atribute reale ale lui Dumnezeu întrucît ele sînt posterioare Treimii – numele de „dumnezeire de jos“ (Řfeimšnh qeŇthj), spre deosebire de ființă, „dumnezeirea de sus“ (Řpereimšnh), ceea ce scandaliza mult pe adversarii săi. Totuși, această expresie este legitimă, ea referindu-se la arătare, care în mod logic este posterioară Celui care Se arată „căci Dumnezeu desemnează pe Cel care lucrează, iar dumnezeirea (în înțeles de energie) desemnează lucrarea Sa“126.

După cum am spus, Sfînta Treime poate fi privită în ea însăși: aceasta este teologia propriu-zisă, după terminologia Părinților; ea însă poate fi privită și în raporturile Sale cu creația și acesta este domeniul „iconomiei“127, al lucrării sau al dăruirii dumnezeiești. Purcederea veșnică a persoanelor este obiectul teologiei înțelese în acest sens restrîns, în timp ce manifestările lor în lucrarea creației sau a proniei, menirea temporală a Fiului și a Sfîntului Duh țin de domeniul iconomiei; aceasta este „Treimea iconomică“, după expresia destul de inexactă a unor teologi moderni. Potrivit acestei împărțiri a materiei doctrinare, energiile ar ocupa un loc de mijloc: pe de o parte, ele aparțin teologiei, ca niște puteri veșnice și cu neputință de despărțit de Treime, existînd neatîrnat de actul creării lumii; pe de o altă parte, ele țin, de asemenea, și de domeniul iconomiei, fiindcă Dumnezeu se arată făpturilor în energiile Sale „care pogoară pînă la noi“, după cuvîntul Sfîntului Vasile.

În ordinea manifestării iconomice a Treimii în lume, orice energie provine de la Tatăl, comunicîndu-se prin Fiul în Duhul Sfînt – ™k patrŐj di¦ uÉoŕ, ™n ˇg…w pneÚmati. Se va spune astfel că Tatăl creează totul prin Fiul în Duhul Sfînt. Acest lucru este exprimat cu multă putere de către Sfîntul Chiril al Alexandriei: „Lucrarea substanței necreate – spune el – este ceva de ordin comun, deşi ea se potriveşte, la drept vorbind, fiecărei persoane, în aşa fel încît, datorită celor trei ipostasuri, lucrarea se potriveşte fiecăreia ca proprietate a unei persoane desăvîrşite. Deci, Tatăl lucrează, dar prin Fiul în Sfîntul Duh. Fiul lucrează, de asemenea, dar ca putere a Tatălui, întrucît este din El şi în El, urmînd propriul Său ipostas. Duhul lucrează şi El, căci El este Duhul Tatălui şi al Fiului, Duh Atotputernic“128. În dăruirea energiilor revelatoare, Tatăl va apărea ca Stăpînitor al atributului arătat, Fiul ca descoperire a Tatălui, iar Sfîntul Duh ca Acela care descoperă. Astfel, pentru Sfîntul Grigorie de Nazianz, Tatăl este Cel Adevărat, Fiul este Adevărul, iar Sfîntul Duh este Duhul Adevărului: AlhqinŐj, kaˆ Al»qeia, kai pneŕma tÁj Alhqe…aj129. După Sfîntul Grigorie de Nyssa, „izvorul puterii este Tatăl; Puterea Tatălui este Fiul, Duhul Puterii este Duhul Sfînt“130. Iată pentru ce atributul Înțelepciunii, comun Treimii, va desemna pe Fiul în ordinea iconomiei dumnezeieşti; vom spune că „Fiul este Înțelepciunea ipostatică a Tatălui“. Chiar numele de Cuvîntul – LŇgoj – atribuit Fiului este de asemenea o denumire mai ales „iconomică“, potrivită Celui de-al doilea ipostas, întrucît El face cunoscută firea Tatălui. Aceasta este ceea ce lasă să se înțeleagă Sfîntul Grigorie de Nazianz cînd spune: „Mi se pare că Fiul este numit Logos nu numai pentru că este născut fără de patimă, ci şi pentru că El rămîne legat de Tatăl şi Îl revelează. S-ar mai putea spune: pentru că El este față de Tatăl aşa cum este definiția față de subiectul definit. Căci logos înseamnă şi definiție, şi Cel care cunoaşte pe Fiul cunoaşte pe Tatăl (Ioan 14, 7). Fiul este deci o mărturisire scurtă şi clară a firii Tatălui; căci orice ființă născută este o definiție tăcută a celui care l-a născut. În sfîrşit, dacă prin cuvîntul logos înțelegem rațiunea ființială a fiecărui lucru, nu ne vom înşela dacă vom atribui acest nume Fiului. Căci poate, oare, să existe ceva care să nu se sprijine pe Logos?“131. Nu se poate exprima mai limpede caracterul iconomic al numelui de „Logos“, arătarea în afară a naturii Tatălui prin Fiul. Sfîntul Irineu se exprima în aceeaşi ordine de idei, tipică mai ales pentru gîndirea creştină a primelor veacuri: „Nevăzutul Fiului este Tatăl şi văzutul Tatălui este Fiul“132. Fiul care arată în chip văzut natura cea ascunsă a Tatălui este aproape identificat aici cu energiile revelatoare. La fel Sfîntul Vasile spunînd: „Fiul arată în Sine pe Tatăl în întregime țîşnind în toată slava Sa prin strălucire“133 pune accentul pe caracterul energetic („slavă“, „strălucire“) al arătării Tatălui prin Fiul.

Învățătura Părinților despre persoanele Cuvîntului şi Duhului, considerate drept chipuri desăvîrşite ale lui Dumnezeu, nu poate fi explicată decît în acelaşi sens, adică în planul cel din afară al Treimii, arătîndu-se în lume prin energii. Dezvoltînd ideea conținută în textul Sfîntului Pavel (splendor gloriae ejus et figura substantiae, Evr. 1, 3), Sfîntul Ioan Damaschinul va spune: „Fiul este chipul Tatălui şi Duhul, chipul Fiului“134. Or, chipul (e„kčn) este pentru Ioan Damaschinul o arătare şi o mărturisire a ceea ce rămîne ascuns135. Şi el îşi va preciza astfel concepția cu privire la lucrarea revelatoare a celor două persoane ce purced din Tatăl: „Fiul este chipul Tatălui, chip firesc, întreg, întru totul asemenea Tatălui, mai puțin nenaşterea şi paternitatea. Căci Tatăl este născător iar nu născut, în timp ce Fiul este născut şi nu este Tată...“, „Sfîntul Duh este chipul Fiului. Căci nimeni nu poate zice: Doamne Iisuse, decît prin Duhul Sfînt (I Cor. 12, 3). Aşadar, prin Sfîntul Duh Îl cunoaştem pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi Dumnezeu, şi în Fiul Îl vedem pe Tatăl“136. Deci, persoanele Fiului şi Duhului fiind deoființă, lucrînd în lume, nu se arată pe ele însele – căci ele nu activează în virtutea unei voințe proprii –, ci Fiul Îl face cunoscut pe Tatăl, iar Sfîntul Duh Îl mărturiseşte pe Fiul. Să reținem o trăsătură importantă: persoana Sfîntului Duh rămîne nearătată, ea nu-şi are chipul în alta. Vom reveni mai tîrziu asupra acestei chestiuni, atunci cînd vom trata despre problema Sfîntului Duh şi a harului. Deocamdată, să facem următoarea precizare: Biserica de Răsărit a obiectat teologiei apusene că a amestecat planul exterior al lucrărilor revelatoare în lume, în care Sfîntul Duh descoperă pe Fiul în calitate de persoană consubstanțială, trimisă de Tatăl şi de Fiul, şi planul lăuntric al Treimii în Ea Însăşi, unde persoana desăvîrşită a Sfîntului Duh purcede numai din Tatăl, fără să aibă vreo legătură de origine cu Fiul. Deosebirea între cele două planuri este constituită de voința care, după tradiția răsăriteană, nu intervine niciodată în legăturile lăuntrice ale Treimii, ci determină lucrările din afară ale persoanelor dumnezeieşti în raport cu creatura. Această voință este comună celor trei

persoane; iată de ce, în misiunea Fiului şi a Sfîntului Duh, fiecare dintre cele trei persoane va acționa împreună cu celelalte două: Fiul Se întrupează dar trimis de Tatăl şi luînd trup cu asistența Sfîntului Duh; Duhul Sfînt Se pogoară, dar trimis de Tatăl prin Fiul. În acest plan al iconomiei dumnezeieşti, iubirea Sfintei Treimi care se arată în taina crucii va fi exprimată de către Filaret al Moscovei astfel: „Iubirea Tatălui care răstigneşte, iubirea Fiului răstignit, iubirea Sfîntului Duh biruind cu puterea de neînvins a crucii“137.

Teologia Bisericii de Răsărit distinge deci în Dumnezeu cele trei ipostasuri – purcederi personale –, natura sau ființa, energiile – purcederi fireşti. Energiile sînt cu neputință de despărțit de ființă; ființa este cu neputință de despărțit de cele trei persoane. Lucrul acesta are o mare însemnătate în tradiția Răsăritului pentru viața mistică:

1. Învățătura despre energiile deosebite în chip negrăit de ființă este temelia dogmatică a caracterului real al oricărei trăiri mistice. Dumnezeu, cu neputință de atins în ființa Sa, este prezent în energiile Sale „ca într-o oglindă“, rămînînd nevăzut în ceea ce este El; „aşa cum chipul nostru se poate vedea în oglindă, rămînînd totuşi nevăzut pentru noi înşine“, după comparația Sfîntului Grigorie Palama138. Întru totul cu neputință de cunoscut în ființa Sa, Dumnezeu Se revelează deci în chip total în energiile Sale care nu împart ființa în două părți – cognoscibilă şi incognoscibilă –, ci arată două moduri distincte ale existenței dumnezeieşti în ființă şi în afară de ființă.

2. Această învățătură ne ajută să înțelegem cum poate să fiinţeze Treimea în ființa Sa ce nu poate fi comunicată şi, în acelaşi timp, să vină să locuiască printre noi, după făgăduința lui Hristos (Ioan 14, 23). Nu este o prezență cauzală, aşa cum este omniprezența dumnezeiască în creație; nu este nici măcar prezența după ființa însăşi care, prin definiție, nu se poate împărtăşi; ci este un mod după care Treimea rămîne în noi, în chip real, prin ceea ce se poate împărtăşi din Ea, prin energiile comune celor trei ipostasuri, adică prin har, căci aşa se numesc energiile îndumnezeitoare pe care ni le comunică Sfîntul Duh. Cel care are Duhul care acordă darul Îl are în acelaşi timp şi pe Fiul, prin a cărui mijlocire ni se transmite tot darul; Îl are de asemenea şi pe Tatăl de la care vine tot darul desăvîrşit. Primind darul, adică energiile îndumnezeitoare, primim în acelaşi timp şi pe Sfînta Treime, care nu poate fi despărțită de energiile Sale fireşti şi care este prezentă în ele în alt chip, dar deopotrivă de real ca şi în ființa Sa.

3. Deosebirea dintre ființă şi energie – fundamentală pentru învățătura ortodoxă cu privire la har – îngăduie să păstrăm sensul real al expresiei Sfîntului Petru: „părtaşi la dumnezeiasca fire“. Unirea la care sîntem chemați nu este nici ipostatică, după cum este cu firea umană a lui Hristos, nici ființială, cum este între cele trei persoane dumnezeieşti; este unirea cu Dumnezeu în energiile Sale sau unirea prin har, care ne face să participăm la firea dumnezeiască, fără ca prin aceasta firea noastră să devină fire a lui Dumnezeu. În îndumnezeire avem prin har, adică prin energiile divine, tot ceea ce Dumnezeu are prin fire, în afară de identitatea de ființă (cwr…j tÁj kat' oÛs…an tautŇthta), după învățătura Sfîntului Maxim Mărturisitorul139. Rămînem creatură, devenind însă dumnezeu prin har, aşa cum Hristos a rămas Dumnezeu, devenind om prin Întrupare.

Distincțiile pe care teologia Bisericii de Răsărit le admite în Dumnezeu nu sînt împotriva atitudinii sale apofatice față de realitățile revelate. Dimpotrivă, aceste distincții antinomice sînt dictate de grija religioasă de a păzi taina, exprimînd în acelaşi timp în dogmă datele Revelației. Astfel, aşa cum am văzut pentru dogma Treimii, deosebirea între persoane şi ființă dezvăluie tendința de a reprezenta pe Dumnezeu ca monadă şi triadă în acelaşi timp, fără ca unitatea ființei să fie mai presus de treimea ipostasurilor, fără ca taina inițială a acestei identități-diversități să fie îndepărtată ori micşorată. În acelaşi timp, distincția între ființă şi energii este datorată antinomiei dintre incognoscibil şi cognoscibil, dintre necomunicabil şi comunicabil, de care se loveşte gîndirea religioasă, ca şi experierea celor dumnezeieşti. Aceste distincții reale nu introduc nici o compunere în ființa dumnezeiască, ci arată taina lui Dumnezeu, absolut unul în ceea ce priveşte ființa, absolut întreit în ceea ce priveşte persoanele. Treime atotputernică şi inaccesibilă, ființînd în belşugul slavei care este Lumina cea necreată, Împărăția Sa veşnică în care vor intra toți aceia care vor moşteni starea îndumnezeită a veacului viitor.

Teologia apuseană, care chiar în dogma Treimii pune accentul pe ființa una, nu admite cu atît mai puțin o deosebire reală între ființă și energii. Dimpotrivă, ea stabilește alte distincții, străine teologiei răsăritene: între lumina slavei, create, lumina harului, deopotrivă creat, precum și între alte elemente de „ordin supranatural", cum ar fi darurile, virtuțile infuze, harul habitual și cel actual. Tradiția răsăriteană nu cunoaște o orînduire supranaturală între Dumnezeu și lumea creată, care s-ar adăuga la aceasta din urmă ca o nouă creație. În acest punct, ea nu cunoaște o altă deosebire sau, mai bine zis, o altă împărțire, în afară de aceea dintre creat și necreat. Pentru ea nu există „supranaturalul creat". Ceea ce teologia apuseană denumește cu termenul de supranatural înseamnă pentru Răsărit necreatul, energiile dumnezeiești deosebite în chip negrăit de ființa lui Dumnezeu. Deosebirea constă în următorul fapt: concepția apuseană despre har presupune ideea de cauzalitate, harul prezentîndu-se ca un efect al Cauzei divine, ca și în actul creației, în timp ce pentru teologia răsăriteană el este o purcedere firească, energiile, iradierea veșnică a ființei dumnezeiești. Numai în actul creației Dumnezeu lucrează în calitate de cauză, producînd un nou subiect chemat să participe la deplinătatea dumnezeiască, păstrîndu-l, mîntuindu-l, acordîndu-i harul, îndrumîndu-l către scopul său ultim. În energii, El este, El există, El se arată veșnic. Este un mod dumnezeiesc de a fi la care avem acces primind harul. De asemenea, în lumea creată și pieritoare, prezența Luminii necreate și veșnice, omniprezența reală a lui Dumnezeu în toate lucrurile este mai mult decît prezența Sa cauzală – „lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o" (Ioan 1, 5).

Energiile dumnezeiești sînt în toate și în afară de toate. Trebuie să ne ridicăm mai presus de ființa creată, să părăsim orice contact cu făpturile, spre a ajunge la unirea cu „raza dumnezeirii", după cuvîntul lui Dionisie Pseudo-Areopagitul. Și totuși, aceste raze dumnezeiești pătrund universul creat, sînt cauza existenței sale. „Lumina în lume era și lumea prin ea s-a făcut, dar lumea nu o cunoștea" (Ioan 1, 10). Dumnezeu a creat totul prin energiile Sale. Actul creației stabilește o legătură a energiilor dumnezeiești cu ceea ce nu este Dumnezeu. Este o limitare, o determinare (proorismŇj) a iradierii nesfîrșite și veșnice a lui Dumnezeu care devine cauza ființei mărginite și trecătoare. Căci energiile nu produc lumea creată chiar prin faptul că ele există, prin faptul că ele sînt purcederile firești ale ființei. Altminteri, sau lumea ar fi fără de sfîrșit și veșnică ca Dumnezeu, sau energiile nu ar fi decît manifestări mărginite și vremelnice ale lui Dumnezeu. Așadar, energiile dumnezeiești, în ele însele, nu sînt raporturi între Dumnezeu și natura creată, ci ele intră în legătură cu ceea ce nu este Dumnezeu, ele trag lumea la existență prin voința lui Dumnezeu. Or, după Sfîntul Maxim Mărturisitorul, voința este mereu o relație activă către un altul decît sine, către ceva exterior subiectului activ. Această voință a creat totul prin energii pentru ca natura creată să ajungă în mod liber la unirea cu Dumnezeu în aceleași energii. Căci, spune Sfîntul Maxim, „Dumnezeu ne-a făcut pentru ca noi să ajungem părtași ai firii dumnezeiești, pentru ca să intrăm în veșnicie, pentru ca să ne arătăm asemănători Lui, fiind îndumnezeiți de harul care produce toate ființele existente și cheamă la existență tot ceea ce nu există"140.

Capitolul 5

Ființa creată

Cînd încercăm să trecem de la deplinătatea ființei dumnezeiești spre cei care sînt chemați să dobîndească această deplinătate, adică spre noi înșine, spre universul creat care este nedeplinătate și în el însuși neființă, sîntem siliți să constatăm că, dacă a fost greu să ne ridicăm spre înțelegerea lui Dumnezeu, dacă a trebuit să ne impunem suișul apofatic spre a primi pe cît este cu putință Revelația Treimii, nu este mai puțin dificil să trecem de la noțiunea de ființă dumnezeiască la aceea de ființă creată. Căci, dacă există o taină a lui Dumnezeu, există și o taină a făpturii. În acest punct, este nevoie de asemenea de un efort al credinței pentru a admite că în afara lui Dumnezeu, alături de Dumnezeu, există altceva decît El, un subiect absolut nou. Și ne trebuie un fel de apofatism invers spre a ajunge la adevărul revelat al creației ex nihilo, din neant.

Creația lumii – faptul se uită prea des – nu este un adevăr de ordin filosofic, ci un articol de credință. Filosofia antică nu cunoaște creația în înțelesul absolut al acestui cuvînt. Demiurgul lui Platon nu este un Dumnezeu creator, ci mai degrabă un orînduitor al universului, un meșter, un făuritor al cosmosului (kŇsmoj), care înseamnă orînduire, podoabă. „Ființă", în spiritul gîndirii grecești, înseamnă a fi în chip ordonat, a avea o ființă. Demiurgul creează substanțe dînd formă materiei amorfe care există

veşnic în afară de el, ca un mediu haotic şi fără denumire, gata să primească toate formele şi însuşirile cu putință. În sine, materia este deci neființă, o pură posibilitate de a fi, de a deveni ceva; ea este ml' Ńn-ul, care însă nu este neantul absolut, oŮk Ńn-ul. Ideea creației ex nihilo îşi găseşte cea dintîi expresie în Biblie (II Macabei 7, 28), cînd o mamă îndemnîndu-şi copilul să rabde mucenicia pentru credință spune: „la cer şi la pămînt căutînd şi văzînd toate cele ce sînt într-însele, să cunoşti că din ce n-am fost le-a făcut pe ele Dumnezeu“ (‘ti oÝk ™x ‘ntqn ™po…hsen aŮt¦ Đ QeŇj, traducerea după Septuaginta).

„Făpturile sînt aşezate pe Cuvîntul cel de viață făcător al lui Dumnezeu ca pe un pod de diamant, sub prăpastia infinitului dumnezeiesc, deasupra prăpastiei propriului lor neant“, spune Filaret al Moscovei141. Neantul creaturilor este tot atît de tainic şi cu neputință de înțeles cu mintea ca şi neantul dumnezeiesc al teologiei negative. Ideea însăşi a neantului absolut este contradictorie şi absurdă: a spune despre neant că există ar însemna să te contrazici; a spune că nu există ar însemna să emiți un pleonasm, fără numai dacă am voi cumva să exprimăm prin aceasta, într-o manieră stîngace, ideea că nu există nimic în afară de Dumnezeu, că pînă şi noțiunea de „în afară“ nu există. Or, creația ex nihilo dovedeşte tocmai un act prin care se produce ceva în afară de Dumnezeu, producerea unui subiect absolut nou, neavînd bază nici în firea dumnezeiască şi nici într-o materie sau posibilitate oarecare de a fi în afară de Dumnezeu. Putem spune că prin creația ex nihilo Dumnezeu dă naştere la ceva în afară de El Însuşi, că El aşază chiar acest „din afară“ sau neantul alături de deplinătatea Sa. El dă naştere unui subiect care este în mod absolut altul, îndepărtat de El în mod infinit, „nu prin loc, ci prin fire“ (oŮ tŇpů, ˘ll¦ fŮsei), după cuvîntul Sfîntului Ioan Damaschinul142.

Facerea lumii nu este o desfăşurare, o risipire fără de sfîrşit a lui Dumnezeu, o comunicare spontană a energiilor care produc ființele în virtutea unei necesități a firii dumnezeieşti. „Binele care se propagă de la sine“ al neoplatonicilor nu este Dumnezeul Sfîntului Pavel, „care cheamă la ființă cele ce încă nu sînt“ (Rom. 4, 17). Creația este o lucrare a voinței, şi nu a firii. În acest sens opune Sfîntul Ioan Damaschinul facerea lumii naşterii Cuvîntului: „Fiindcă naşterea – spune el – este o lucrare a firii şi purcede din însăşi firea lui Dumnezeu, trebuie în mod necesar ca ea să fie fără început şi veşnică, altfel Cel care naşte ar suferi o schimbare, ar exista un Dumnezeu anterior şi un Dumnezeu posterior; ar mai apărea un Dumnezeu. Cît despre creație, ea este lucrarea voinței, deci ea nu este din eternitate cu Dumnezeu. Căci nu este cu putință ca ceea ce este adus la existență din neant să fie co-etern cu ceea ce există fără de origine şi dintotdeauna“143. Este o lucrare care a început; or, începutul presupune o schimbare, trecerea de la neființă la ființă. Deci, în virtutea originii sale, creația va fi chiar ființă schimbătoare, în stare să treacă dintr-o stare în alta. Ea nu are fundament nici în ea însăşi, fiind creată din neant, nici în ființa dumnezeiască, pentru că Dumnezeu nu a fost împins de vreo necesitate să creeze. Într-adevăr, nu există nimic în ființa dumnezeiască care să fie cauza necesară a producerii făpturilor: creatura ar putea să nu existe. Dumnezeu putea tot atît de bine să nu creeze. Creația este un act liber al voinței Sale şi ea este singurul fundament al ființelor. Însăşi intenția voinței divine, atunci cînd Dumnezeu vrea, devine o lucrare şi voința Sa se împlineşte, devine de îndată o fire prin puterea Celui Atotputernic, care atunci cînd, în înțelepciunea şi în tăria Sa creatoare, doreşte ceva, nu lasă neîmplinită voința Sa. După Sfîntul Grigorie de Nyssa, această înfăptuire a voinței divine este firea creată144. Creatura contingentă în însăşi originea sa a început să existe, dar ea va exista pentru totdeauna. Moartea şi distrugerea nu vor fi o întoarcere în neant, căci Cuvîntul Domnului rămîne în veac (I Petru 1, 25) şi voința lui Dumnezeu este de neschimbat.

Creația, care este un act liber al voinței şi nu o revărsare naturală, ca iradierea energiilor divine, este lucrarea unui Dumnezeu personal, a Treimii, care are o voință comună care aparține ființei şi care lucrează potrivit deciziei gîndirii sale. Aceasta este ceea ce Sfîntul Ioan Damaschinul numeşte „Sfatul cel veşnic şi cu neputință de schimbat al lui Dumnezeu“145. Cartea Facerii ni-L arată pe Dumnezeu spunînd: „Să facem om după chipul şi după asemănarea noastră“ (1, 26), ca şi cum Treimea s-ar sfătui mai înainte să creeze. Acest „sfat“ înseamnă un act liber şi gîndit: „Dumnezeu creează prin cugetare şi cugetarea devine lucrare“, după acelaşi Sfînt Ioan Damaschinul146. „Dumnezeu – spune el – vedea toate mai înainte ca ele să existe, închipuindu-le în cugetarea Sa şi fiecare ființă îşi primeşte într-un anume moment existența, după a Sa veşnică cugetare-voință (kat¦ tl'n qelhtikl'n aŮtoŕ

Ącronon śnnoian), care este o predeterminare (proorismŇj), un chip (e„kčn) şi un model (parŁdeigma)“147. Termenul qelhtikľ śnnoia pe care l-am tradus „cugetare-voinţă“ (poate că ar fi mai exact să se spună „cugetare volitivă“) este foarte semnificativ. El exprimă în mod desăvîrşit învăţătura răsăriteană cu privire la ideile divine, locul pe care teologia Bisericii de Răsărit îl fixează ideilor lucrurilor create în Dumnezeu. După această concepţie, ideile nu sînt raţiuni veşnice ale făpturilor, conţinute chiar în fiinţa lui Dumnezeu, determinări ale fiinţei la care lucrurile create se referă ca la cauza lor exemplară, potrivit cu gîndirea Sfîntului Augustin, care a devenit mai apoi învăţătura comună a întregii tradiţii apusene – învăţătură formulată în mod limpede de Toma d'Aquino. În gîndirea Părinţilor greci ideile divine au un caracter mai dinamic, intenţional. Ele nu-şi au locul în fiinţă, ci în „ceea ce este după fiinţă“, în energiile divine, căci ideile se identifică cu voinţa sau cu voinţele (qel»mata) care determină modurile felurite după care fiinţele create participă la energiile creatoare. În felul acesta, Dionisie Pseudo-Areopagitul caracterizează „ideile sau modelele“ care sînt „raţiunile care dau fiinţă lucrurilor...“, „căci prin ele Dumnezeu Cel mai presus de fiinţă a determinat şi creat totul“148. Dacă ideile divine nu sînt însăşi fiinţa lui Dumnezeu, dacă, altfel spus, ele sînt despărţite de fiinţă prin voinţă, atunci nu numai actul creaţiei, dar nici gîndirea Fiului lui Dumnezeu nu este o decizie necesară a firii, conţinutul inteligibil al Fiinţei dumnezeieşti. Atunci universul creat nu va mai apărea ca în gîndirea platonizantă sub înfăţişarea palidă şi superficială a unei replici imperfecte a lui Dumnezeu, ci va apărea ca o fiinţă absolut nouă, drept creaţia care a ieşit înnoită din mîinile Dumnezeului Facerii, care a văzut că „aceasta era bună“, un univers creat, voit de Dumnezeu şi care a fost, în bucuria înţelepciunii Sale, „o orînduire muzicală“, „un imn alcătuit în chip minunat de către forţa cea atotputernică“, după cuvîntul Sfîntului Grigorie de Nyssa149.

Dacă vrem ca ideile să intre în fiinţa lăuntrică a lui Dumnezeu, ajungem să dăm fiinţei divine un conţinut ideal, aşezînd în ea lumea inteligibilă, kŇsmoj nohtŇj a lui Platon. Potrivit accentului pe care îl punem pe această lume ideală care se află în Dumnezeu, ajungem la următoarea alternativă: ori lumea creată îşi va pierde din valoare, lipsită fiind de caracterul unei lucrări originale a Înţelepciunii creatoare, ori creatura va pătrunde în viaţa lăuntrică a lui Dumnezeu, rădăcinile sale ontologice afundîndu-se în Treimea Însăşi, ca în doctrinele pretinse sofiologice. În primul caz (cel al Sfîntului Augustin), ideile divine rămîn statice – perfecţiuni nemişcate ale lui Dumnezeu; în cel de-al doilea (cel al sofianismului răsăritean), fiinţa însăşi a lui Dumnezeu, oÛs…a, devine dinamică. Este interesant de observat că Jean Scot Erigena, al cărui sistem teologic este un amestec ciudat de elemente răsăritene şi apusene, o transpunere a învăţăturilor Părinţilor greci pe fondul gîndirii augustiniene150, îşi reprezintă ideile divine ca pe nişte creaturi, ca fiind primele principii create prin care Dumnezeu creează universul (natura creata creans). Ca şi răsăritenii, el aşază ideile în afara fiinţei dumnezeieşti, dar în acelaşi timp vrea să păstreze, ca şi Sfîntul Augustin, caracterul lor substanţial; ele devin astfel primele esenţe create. Jean Scot Erigena nu a înţeles deosebirea dintre fiinţă şi energii; asupra acestui punct el a rămas fidel augustinismului şi de aceea nu a izbutit să identifice ideile cu voinţele creatoare ale lui Dumnezeu.

Ideile-voinţă, pe care Dionisie le numeşte „modele“ (paradeigmata), „predeterminări“ (proorismo…) sau „providenţe“ (prono…a„)151, nu sînt identice cu existenţele create. Cu toate că sînt baza tuturor celor stabilite de către voinţa divină în strălucirile simple sau energii, raporturi ale lui Dumnezeu cu fiinţele pe care El le creează, ideile rămîn totuşi despărţite de creaturi, aşa cum voinţa artistului rămîne despărţită de lucrarea în care ea se arată. Ideile prestabilesc moduri felurite de împărtăşire din energii, trepte inegale pentru diferite categorii de fiinţe, mişcate de iubirea divină şi răspunzînd fiecare acestei iubiri după măsura firii sale. Creaţia apare astfel ca o ierarhie de analogii reale, în care, după cuvîntul lui Dionisie, „fiecare ceată a orînduirii ierarhice se înalţă conform propriei sale analogii spre conlucrarea cu Dumnezeu, împlinind prin har şi prin virtutea dată de Dumnezeu ceea ce Dumnezeu are prin fire şi din abundenţă“152. Toate creaturile sînt deci chemate la unirea desăvîrşită cu Dumnezeu, care se împlineşte în „sinergie“, în conlucrarea voinţelor create cu voinţele-idei divine. Noţiunea de creaţie la Dionisie se află atît de aproape de cea de îndumnezeire, încît aproape ne este greu să deosebim între starea primordială a făpturilor şi scopul final, cel al unirii lor cu Dumnezeu. Totuşi, fiindcă, după Dionisie, această unire presupune „conlucrarea“, acordul voinţelor, deci libertatea,

putem vedea în starea inițială a lumii create o desăvîrşire nestatornică în care însă nu se atinsese deplinătatea unirii şi în care ființele create trebuiau să mai sporească în iubire spre a împlini pe deplin ideea-voință a lui Dumnezeu.

Acest mod de gîndire îşi află dezvoltarea la Sfîntul Maxim Mărturisitorul, pentru care făpturile se definesc înainte de toate ca ființe limitate, ceea ce, pentru Sfîntul Maxim, înseamnă că ele îşi au scopul în afară de ele însele, că ele tind către ceva, că sînt în neîncetată mişcare. Acolo unde este diversitate şi multiplicitate este şi mişcare. În lumea creată toate sînt în mişcare, cele gîndite ca şi cele văzute. Această limitare şi această mişcare fac loc formelor spațiului şi timpului. Numai Dumnezeu rămîne în linişte absolută şi starea Lui de stabilitate desăvîrşită Îl aşază în afară de timp şi spațiu. Dacă I se atribuie mişcarea, atunci cînd se vorbeşte despre El în raporturile Sale cu firea creată, aceasta înseamnă că El produce în ființele create iubirea care le face să tindă către El, că El le atrage „voind ca să fie voit şi iubind ca să fie iubit“153. Pentru noi, voința Sa este o taină, căci voința este o relație cu altcineva, or, în afară de Dumnezeu nu există nimic: creația ex nihilo este pentru noi cu neputință de priceput. Noi nu cunoaştem voința lui Dumnezeu decît în măsura în care ea este raportul Său cu lumea deja creată. Ea este punctul de contact între infinit şi finit şi, în acest sens, voințele divine sînt ideile creatoare ale lucrurilor, logoi, „cuvintele“. În ciuda identității de termeni, aceste „cuvinte“ au prea puțin comun cu lŇgoi spermatiko…, „rațiunile seminale“ ale stoicilor. Sînt mai degrabă „cuvintele“ facerii şi ale providenței pe care le întîlnim în Geneză şi în Psalmi (Ps. 147). Orice creatură îşi are punctul de contact cu dumnezeirea: aceasta este ideea, rațiunea sa, logosul său, care este în acelaşi timp ținta către care tinde. Ideile lucrurilor individuale sînt conținute în idei mai înalte şi mai generale, precum sînt speciile în genuri. Totul este conținut în Logos, cea de-a doua persoană a Treimii, care este primul principiu şi ținta ultimă a tuturor celor create. Logosul, Dumnezeu-Cuvîntul, primeşte aici accentul iconomic, propriu teologiei dinainte de Niceea: El este descoperirea voinței divine, căci prin El Tatăl a creat toate lucrurile în Sfîntul Duh. Cercetînd firea celor create, căutînd să pătrundem rațiunea lor de a fi, ajungem în cele din urmă la cunoaşterea Logosului, principiu cauzal şi, în acelaşi timp, țintă a tuturor ființelor. Totul a fost creat de acest Logos, care se prezintă ca un centru divin, focar din care pornesc razele creatoare, logoi particulari ai făpturilor, centru spre care tind la rîndul lor ființele create, ca spre ținta lor ultimă. Căci făpturile, încă din starea lor primordială, erau despărțite de Dumnezeu, îndumnezeirea, unirea cu Dumnezeu fiind scopul, împlinirea lor finală. Deci, fericirea cea dintîi nu era o stare îndumnezeită, ci o anumită orînduire, o desăvîrşire a făpturii rînduite şi tinzînd către o țintă154.

Arătîndu-se prin ideile-voințe creatoare, Dumnezeu poate fi cunoscut în făpturi, prin mijlocirea făpturilor, dar El poate fi cunoscut, de asemenea, într-un mod nemijlocit în contemplarea tainică, în energiile Sale necreate, care sînt strălucirea feței Sale. Aşa a apărut Hristos Apostolilor pe Muntele Taborului, în dumnezeirea Sa; aşa S-a făcut El cunoscut sfinților care se desprind de toate făpturile, renunțînd la orice cunoaştere a celor finite spre a ajunge la unirea cu Dumnezeu. Iată de ce, după ce au părăsit totul sfinții primesc cunoaşterea desăvîrşită a celor create155, căci ridicîndu-se la vederea lui Dumnezeu, ei cunosc în acelaşi timp întreg domeniul ființei în rațiunile sale primordiale, care sînt ideile-voințe ale lui Dumnezeu, conținute în energiile Sale simple. Aceasta ne face să ne gîndim la extazul Cuviosului Benedict de Nursia, care a văzut întregul univers ca adunat într-o rază de lumină dumnezeiască156.

Toate au fost create prin Cuvîntul. Sfîntul Ioan spune: omnia per ipsum facta sunt (1, 3) şi noi repetăm aceasta în Crez: per quem omnia facta sunt. Acelaşi simbol de la Niceea ne învață însă că Tatăl este Cel care a făcut cerul şi pămîntul şi toate cele văzute şi nevăzute iar, mai departe, Duhul Sfînt este numit „de viață făcătorul“, zwopoiŇn. „Tatăl a făcut toate prin Fiul şi în Duhul Sfînt – spune Sfîntul Atanasie – căci acolo unde este Cuvîntul este Duhul şi ceea ce produce Tatăl îşi primeşte existența prin Cuvîntul în Duhul Sfînt; într-adevăr, Psalmul 32 zice: Verbo Domini coeli firmati sunt et spiritu oris ejus omnis virtus eorum“157. Este arătarea iconomică a Treimii. Pentru aceasta, Sfîntul Irineu numeşte pe Fiul şi Duhul „cele două mîini ale lui Dumnezeu“158. Creația este lucrarea comună a Treimii, dar cele trei persoane sînt cauza ființei create în mod diferit, deşi unit. Sfîntul Vasile, vorbind despre facerea îngerilor, expune în felul următor arătarea celor trei persoane în lucrarea creatoare: „În creație, zice el, aveți

în vedere cauza cea dintîi (tľn prokatartikľn a„t…an) a tot ce a fost creat, care este Tatăl; cauza lucrătoare (tľn demiourgik»n), care este Fiul; cauza care duce la desăvîrşire (tľn teleiwtik»n), care este Duhul; astfel, prin voinţa Tatălui sînt duhurile cereşti, prin lucrarea Fiului ele ajung la existenţă, prin prezenţa Duhului, ele sînt desăvîrşite“159. Această lucrare comună a Treimii, care se prezintă ca o dublă iconomie, a Cuvîntului şi a Duhului – care lucrează şi care desăvîrşeşte –, dăruieşte făpturilor nu numai fiinţa, ci şi „fiinţa bună“ – to eŕ e‡nai – însuşirea de a fi potrivit binelui, adică desăvîrşirea.

Tradiţia răsăriteană nu cunoaşte „firea curată“ căreia s-ar adăuga harul ca un dar supranatural. Nu există pentru ea o stare firească, „normală“, harul fiind cuprins în însuşi actul creator. Determinările veşnice ale „Sfatului dumnezeiesc“, ideile dumnezeieşti, nu corespund deloc firii lucrurilor, aşa cum se prezintă ele pentru speculaţia zisă naturală a unui Aristotel sau a oricărui alt filosof care nu cunoaşte decît firea căzută. „Firea curată“ ar fi deci, pentru teologia răsăriteană, o ficţiune filosofică care nu corespunde nici stării iniţiale a creaţiei, nici stării sale actuale, care este „contra fire“, nici cu starea îndumnezeită proprie veacului viitor. Creată pentru a fi îndumnezeită, lumea este dinamică, tinzînd către scopul său ultim, de mai înainte hotărît în ideile-voinţe. Acestea din urmă îşi au centrul în Cuvîntul, înţelepciune ipostatică a Tatălui, care se manifestă în toate şi care aduce toate în Duhul Sfînt la unirea cu Dumnezeu. Căci nu există „fericire naturală“ pentru făptura care nu poate avea alt scop decît îndumnezeirea. Toate deosebirile pe care ne străduim să le stabilim între starea care le era datorată făpturilor primare după firea lor şi starea pe care le-o dăruia participarea mereu crescîndă la energiile dumnezeieşti nu sînt decît închipuiri. Într-adevăr, acestea tind să despartă în momente distincte o realitate indivizibilă care apare în acelaşi timp: fiinţele create înzestrate cu facultatea de a se asemăna cu Dumnezeu pentru că aceasta este destinaţia lor.

Facerea spune că cerul şi pămîntul, tot universul a fost creat la început. Pentru Sfîntul Vasile, acesta este începutul timpului. Cum însă „începutul drumului nu-i încă drumul şi începutul casei nu-i încă casa, tot astfel începutul timpului nu-i încă timpul şi nici măcar o parte mică din timp“160. Dacă voinţa dumnezeiască a creat „la început“, aceasta înseamnă că „lucrarea Sa se arată deodată şi în afară de timp“. Dar cu lumea începe timpul. După Sfîntul Maxim, mişcarea, schimbarea proprie făpturii, a cărei origine a fost chiar o schimbare, este cea care a dat naştere timpului, formă a fiinţei sensibile (t¦ a„sqhtŁ). Timpul este cel care începe, durează şi va avea sfîrşit. În afară de timp, este o altă formă de existenţă creată, proprie fiinţei inteligibile (t¦ nohtŁ). Este veacul – a„în. „Veacul, spune Sfîntul Maxim, este timpul mişcător, pe cînd timpul este veacul măsurat prin mişcare.“161 Lumea inteligibilă nu este veşnică: ea îşi are începutul „în veac“ – ™n a„îni –, trecînd de la nefiinţă la fiinţă, dar rămîne fără schimbare, supusă unui fel de existenţă în afară de timp. Veacul este în afara timpului, dar, avînd un început ca şi timpul, se măsoară împreună cu el. Numai veşnicia dumnezeiască nu poate fi măsurată şi aceasta atît în raport cu timpul, cît şi în raport cu veacul.

După Sfîntul Vasile cel Mare, Dumnezeu a creat lumea îngerilor în această condiţie din afară de timp162. De aceea, îngerii nu pot să mai cadă în păcat: adeziunea lor neschimbătoare la Dumnezeu sau duşmănia lor veşnică împotriva Lui s-au produs într-o clipă, chiar în momentul creaţiei lor, pentru vecii vecilor. Pentru Sfîntul Grigorie de Nyssa, ca şi pentru Sfîntul Maxim, firea îngerilor poate totuşi să oprească fără încetare în dobîndirea bunurilor veşnice, într-o mişcare necontenită proprie creaturii, dar care exclude orice succesiune temporală.

După învăţătura Sfîntului Grigorie de Nyssa, preluată de Sfîntul Maxim Mărturisitorul, natura materiei ar fi rezultatul unirii unor însuşiri simple, inteligibile în ele însele, dar a căror sumă, conlucrare, închegare produce substratul celor văzute, lumea materială. „Nimic din trup – nici forma, nici dimensiunea, nici volumul, nici greutatea, nici culoarea, nici celelalte însuşiri luate în ele însele nu sînt trupul, ci numai realităţi gîndite. Cu toate acestea, structurarea lor (sundrom») devine trup.“163 Această teorie dinamică cu privire la materie va îngădui să înţelegem treptele deosebite de materialitate, corpuri mai mult sau mai puţin materiale; ea va face, de asemenea, mai uşor de înţeles schimbarea survenită după păcat în natura primordială, ca şi învierea trupurilor. Elementele materiale trec dintr-un trup în altul, încît universul nu este decît un singur trup. Toate există unele în altele – spune

Sfîntul Grigorie de Nyssa – şi toate lucrurile se menţin unele pe altele în mod tacit, căci o putere de prefacere, într-un fel de rotaţie, face să treacă necontenit elementele pămînteşti unele în altele pentru a le aduce din nou către punctul de plecare. „Astfel, în această revoluţie nimic nu se micşorează, nici nu se măreşte, ci întregul rămîne în limitele sale de la început.“164 Cu toate acestea, fiecare element al trupului este păzit „ca de o strajă“165 de puterea cugetătoare a sufletului care-l însemnează cu pecetea sa, căci sufletul îşi cunoaşte trupul chiar cînd elementele lui sînt risipite în lume. Astfel, în starea muritoare, după păcat, natura duhovnicească a sufletului va păstra o oarecare legătură cu elementele despărţite ale trupului pe care ea va şti să le găsească la înviere, ca să fie prefăcute în „trup duhovnicesc“, care este adevăratul trup, deosebit de corporalitatea noastră grosieră, „veşminte de piele“, pe care Dumnezeu le-a făcut după păcat pentru Adam şi Eva.

Cosmologia Părinţilor greci reproduce în mod inevitabil imaginea universului potrivit ştiinţei din epoca lor. Aceasta nu depreciază deloc fondul propriu-zis teologic al comentariilor cu privire la istorisirea biblică a creaţiei. Teologia Bisericii ortodoxe, totdeauna soteriologică, n-a intrat niciodată la învoială cu filosofia în vreo încercare de sinteză doctrinară. Cu toată bogăţia sa, gîndirea religioasă a Răsăritului n-a avut scolastică. Dacă ea are elemente de gnoză creştină, ca la Sfîntul Grigorie de Nyssa, Sfîntul Maxim sau în Capitolele fizice şi teologice ale Sfîntului Grigorie Palama, această speculaţie rămîne totdeauna supusă ideii centrale de unire cu Dumnezeu şi nu ia trăsăturile unui sistem. Neavînd nici o preferinţă filosofică, Biserica se va sluji totdeauna cu multă libertate de filosofie şi de ştiinţe într-un scop apologetic, dar ea nu va apăra niciodată aceste adevăruri relative şi schimbătoare, aşa cum apără adevărul neschimbător al dogmelor sale. De aceea, învăţăturile cosmologice vechi şi moderne nu vor afecta deloc adevărul fundamental descoperit Bisericii. „Veracitatea Sfintei Scripturi se întinde mai departe decît limitele înţelegerii noastre“, spune Filaret al Moscovei166. Dacă concepţia despre univers, proprie omenirii din epoca Renaşterii încoace, prezintă pămîntul ca pe un atom pierdut în spaţiul nesfîrşit, în mijlocul altor nenumărate lumi, teologia nu va avea nimic de schimbat din istorisirea Genezei după cum, cu atît mai mult, nu se va preocupa de problema mîntuirii locuitorilor de pe Marte. Pentru ea, Revelaţia va rămîne prin excelenţă geocentrică, pentru că se adresează oamenilor, dîndu-le adevărul care priveşte mîntuirea lor în condiţiile proprii realităţii vieţii pămînteşti. Gîndirea patristică a vrut să vadă în pilda Bunului Păstor, care coboară pentru a căuta oaia rătăcită, lăsînd în munţi o turmă de 99 de oi, o aluzie la micimea lumii căzute, în comparaţie cu întregul cosmosului, îndeosebi cu eonii îngereşti167.

Biserica ne descoperă taina mîntuirii noastre şi nu tainele întregului univers, care poate nu are trebuinţă să fie mîntuit. De aceea, cosmologia Revelaţiei va fi în mod necesar geocentrică. Tot pentru aceasta cosmografia copernicană, din punct de vedere psihologic sau mai curînd din punct de vedere duhovnicesc, va corespunde unei stări de împrăştiere, unei anumite dezaxări religioase, unei slăbiri a atitudinii soteriologice, ca la gnostici şi în doctrinele oculte. Spiritul nesăţios de ştiinţă, spiritul neliniştit al lui Faust îndreptîndu-se spre cosmos va sfărîma sferele cereşti prea înguste pentru a se avînta în spaţiile nesfîrşite unde se va pierde în căutarea unei cunoaşteri sintetice a universului; cunoaşterea sa exterioară, mărginită la domeniul devenirii, nu va înţelege cosmosul decît sub înfăţişarea dezagregării, care corespunde stării naturii noastre de după cădere. Dimpotrivă, un mistic creştin va intra în el însuşi, se va închide în chilia lăuntrică a inimii sale, pentru ca să găsească aici, mai adînc decît păcatul168, începutul unui suiş în decursul căruia universul îi va apărea din ce în ce mai unit, din ce în ce mai coerent, pătruns de puteri duhovniceşti şi neformînd altceva decît un tot ţinut în mîna lui Dumnezeu. Din simplă curiozitate, putem cita încercarea unui mare teolog rus modern, părintele Pavel Florensky, care a fost în acelaşi timp şi un mare matematician, de a reveni la o cosmologie geocentrică pe baza teoriilor ştiinţifice ale epocii noastre. Este de prisos să spunem că această sinteză îndrăzneaţă şi poate demnă de apărat din punct de vedere ştiinţific nu are nici o valoare pentru teologia creştină care se împacă foarte bine cu orice teorie ştiinţifică despre univers, cu condiţia ca aceasta din urmă să nu-şi depăşească limitele şi să nu încerce să nege cu obrăznicie ceea ce este în afară de cîmpul său vizual.

Nu vom vorbi despre cosmologie – sau mai degrabă despre cosmologiile Părinților – decît pentru a desprinde din ele cîteva idei teologice care îşi au locul în ceea ce priveşte unirea cu Dumnezeu. Lucrarea celor şase zile se prezintă – la Sfîntul Vasile din Hexaemeron, ca şi la Sfîntul Grigorie de Nyssa care a completat tratatul Sfîntului Vasile – ca o distincție succesivă a elementelor create în mod simultan în prima zi. Sfîntul Vasile înfățişează această primă zi, „începutul“, primul moment al ființei create, ca şi cum ar fi „în afara celor şapte zile“, ca şi pe cea de-„a opta zi“, pe care noi o sărbătorim duminica şi care va fi începutul veşniciei, ziua învierii169. În cele cinci zile care urmează creării elementelor inteligibile şi sensibile, cerului şi pămîntului, lumea văzută se organizează în chip progresiv, dar această orînduire succesivă, după Sfîntul Grigorie de Nyssa, nu există decît pentru creaturi. Acestea din urmă sînt stăpînite de o „putere luminoasă“ pe care Dumnezeu a introdus-o în materie şi care este Cuvîntul Său („cuvintele-voințe“ ale Sfîntului Maxim), poruncile date celor create de care vorbeşte Geneza170. Căci Cuvîntul lui Dumnezeu, după cum spune Filaret al Moscovei, „nu este asemenea cuvintelor omeneşti, care o dată ce ies de pe buze se sfîrşesc şi se risipesc în aer“171. În Dumnezeu nu-i nimic care să înceteze, nimic care să ia sfîrşit. Cuvîntul Său purcede, dar nu trece. El n-a creat pentru un timp oarecare, ci pentru totdeauna; El a adus făptura la existență prin Cuvîntul Său creator. „Pentru că a întărit lumea care nu se va clinti“ (Ps. 92, 2)172.

Sfîntul Isaac Sirul observă că există o oarecare deosebire tainică în creație, feluri deosebite ale lucrării dumnezeieşti: dacă, după ce a creat cerul şi pămîntul, Dumnezeu dă pe rînd porunci materiei care trebuie să producă ființe felurite, El creează în schimb lumea duhurilor îngereşti „în tăcere“173. La fel, creația omului nu este efectul unei porunci date pămîntului ca pentru restul ființelor vii: Dumnezeu nu porunceşte, ci îşi zice în sfatul Său cel veşnic: „Să facem om după chipul şi după asemănarea noastră“ (Facere 1, 26). Prin poruncile Sale, Dumnezeu împarte lumea şi îi organizează părțile; dar nici îngerii, nici omul nu sînt, la drept vorbind, părți, fiind ființe personale. O persoană nu este partea unui tot, ci ea conține într-însa totul. În această ordine de idei, ființa omenească este mai completă, mai bogată, conține mai multe posibilități decît duhurile îngereşti. Aşezată la hotarul dintre lumea inteligibilă şi cea sensibilă, ea reuneşte într-însa aceste două lumi şi participă, în general, la toate sferele lumii create. „Căci tot ceea ce a fost creat de Dumnezeu în diversele naturi se reuneşte în om ca într-un creuzet, pentru a forma în el o desăvîrşire fără pereche, ca o armonie compusă din diverse sunete.“174

După Sfîntul Maxim Mărturisitorul175, procesul creației cuprinde cinci diviziuni care fac loc sferelor concentrice ale ființei în centrul cărora se găseşte omul, care în mod virtual le cuprinde într-însul pe toate. Înainte de toate, trebuie să distingem ființa necreată şi firea creată, pe Dumnezeu şi totalitatea făpturilor. Natura creată se împarte apoi în lumea inteligibilă şi lumea sensibilă (noht¦ ka„ a„sqht¦). În universul sensibil, cerul este despărțit de pămînt (oÛranÕj kaˆ gÁ). Din toată suprafața pământului este despărțit raiul (o„koum™nh kaˆ parŁdeisoj), locul sălăşluirii omului. În sfîrşit, omul se împarte în două genuri, masculin şi feminin, împărțire care se va actualiza definitiv după păcat, în firea căzută. Această împărțire a fost făcută de Dumnezeu care a prevăzut păcatul, după Sfîntul Maxim, care în această privință repetă gîndirea Sfîntului Grigorie de Nyssa. „Ființa care a început printr-o schimbare, zice acesta din urmă, păstrează afinitatea pentru schimbare. De aceea, Cel care, după cuvîntul Scripturii, vede toate lucrurile înainte de naşterea lor, scrutînd cu privirea sau mai curînd văzînd de mai înainte prin forța cunoaşterii Sale premergătoare de ce parte va înclina mişcarea alegerii libere şi neatîrnate a omului, din clipa cînd a văzut ce se va întîmpla, adaugă chipului împărțirea în bărbat şi femeie, împărțire care nu are nici o legătură cu Arhetipul dumnezeiesc, dar care, cum s-a spus, se înrudeşte cu natura irațională.“176 Aici, însă, orice gîndire teologică devine confuză şi nu mai poate fi limpede exprimată; se suprapun două planuri – cel al creației şi cel al căderii – şi nu putem concepe pe primul altfel decît în chipurile proprii celui de-al doilea, adică prin sexualitate, aşa cum aceasta s-a realizat în natura căzută. Adevăratul sens al acestei ultime împărțiri tainice va putea fi întrevăzut acolo unde sexul va fi depăşit într-o nouă plinătate – în mariologie, ecleziologie, ca şi în Sfînta Taină a căsătoriei sau în „calea îngerească“ a monahismului. Ca şi aceasta din urmă, şi celelalte împărțiri ale cosmosului au dobîndit, ca urmare a păcatului, un caracter de limitare, de separare, de divizare.

Primul om era chemat, după Sfîntul Maxim, să adune în ființa lui toată ființa creată; el trebuia în acelaşi timp să atingă unirea desăvîrşită cu Dumnezeu şi astfel să confere întregii creații starea îndumnezeită. Trebuia, mai întîi, să desființeze în propria lui natură împărțirea în două sexe, printr-o viață fără de patimă dusă după modelul arhetipului dumnezeiesc. Apoi, trebuia să reunească raiul cu restul pămîntului, adică purtînd totdeauna în el însuşi raiul, într-o comuniune statornică cu Dumnezeu, trebuia să transforme tot pămîntul în rai. După aceea, trebuia să desființeze condițiile spațiale nu numai pentru mintea, ci şi pentru trupul său, adunînd pămîntul şi cerul, toată lumea văzută. Depăşind marginile lumii sensibile, trebuia să pătrundă în lumea inteligibilă printr-o cunoaştere egală cu cea a duhurilor îngereşti, ca să reunească în el însuşi lumea inteligibilă şi lumea sensibilă. În sfîrşit, neavînd în afara lui decît numai pe Dumnezeu, n-ar mai fi rămas omului decît să se dăruiască în întregime Lui, într-un elan de dragoste, redîndu-i universul întreg unit în ființa omenească. Atunci Dumnezeu Însuşi s-ar fi dăruit la rîndul Său omului, care ar fi avut în virtutea acestui dar, adică prin har, tot ceea ce Dumnezeu posedă prin firea Sa177. În felul acesta, s-ar fi îndeplinit îndumnezeirea omului şi a întregii lumi create. Această sarcină prescrisă omului nefiind împlinită de Adam, o putem întrezări prin lucrarea lui Hristos, al doilea Adam.

Aceasta este învățătura Sfîntului Maxim Mărturisitorul cu privire la împărțirile ființei create, învățătură care a fost împrumutată, în parte, de Jean Scot Erigena în lucrarea sa De divisione naturae. La Sfîntul Maxim aceste împărțiri exprimă caracterul mărginit al făpturii, mărginire care este însăşi condiția ei. Ele sînt în acelaşi timp probleme de rezolvat, piedici ce trebuie depăşite pe calea unirii cu Dumnezeu. Omul nu este o ființă izolată de restul creației; prin însăşi firea sa, el este legat de ansamblul lumii, şi Sfîntul Pavel mărturiseşte că toată făptura aşteaptă slava viitoare care trebuie să se descopere în fiii lui Dumnezeu (Rom. 8, 18-22). Sensul cosmic nu a fost niciodată străin de spiritualitatea răsăriteană. El se exprimă şi în teologie, ca şi în poezia liturghică, în iconografie şi poate, mai ales, în scrierile ascetice ale dascălilor de viață duhovnicească ai Bisericii Ortodoxe. „Ce este inima iubitoare? – se întreabă Sfîntul Isaac Sirul. Este o inimă care se înflăcărează de dragoste pentru întreaga făptură, pentru oameni, pentru păsări, pentru animale, pentru draci, pentru toate făpturile. Cel care are această inimă nu va putea să-şi amintească sau să vadă o făptură, fără ca ochii să nu i se umple de lacrimi din pricina milei nesfîrşite care îi cuprinde inima. Şi inima se înmoaie şi nu mai poate să rabde, dacă vede sau aude de la alții de vreo suferință, fie chiar o mică durere făcută unei făpturi. De aceea, un asemenea om nu încetează să se roage şi pentru dobitoace, pentru duşmanii Adevărului, pentru cei care îi fac rău, ca ei să fie păstrați şi curățiți. El se roagă chiar şi pentru tîrîtoare, mişcat de o milă nesfîrşită care se trezeşte în inima celor care se aseamănă cu Dumnezeu.“178 În calea sa de unire cu Dumnezeu, omul nu respinge făpturile, ci adună în dragostea sa cosmosul dezbinat prin păcat, ca în cele din urmă să fie transfigurat prin har.

Omul a fost creat cel din urmă ca să fie introdus în univers ca un rege în palatul său, spuneau Părinții greci. „Ca un profet şi ca un preot“, va adăuga Filaret al Moscovei179, dînd un accent ecleziologic cosmologiei Bibliei. Pentru acest mare teolog al veacului trecut, creația este deja o pregătire a Bisericii, care îşi va avea începutul cu primii oameni, în raiul pămîntesc. Cărțile Revelației sînt pentru el o istorie sfîntă a lumii, începînd prin crearea cerului şi a pămîntului, sfîrşind prin cerul nou şi pămîntul nou al Apocalipsei. Istoria lumii este o istorie a Bisericii care este temelia mistică a lumii. Teologia ortodoxă a ultimelor veacuri este în esență ecleziologică. Dogma despre Biserică este motivul ascuns ce determină gîndirea şi viața religioasă a Ortodoxiei. Ansamblul tradiției creştine, fără a fi modificat sau modernizat, se prezintă astăzi sub această nouă înfățişare a ecleziologiei, căci tradiția nu este un depozit neschimbător şi inert, ci viața însăşi a Duhului Adevărului care învață Biserica. Nu-i de mirare deci ca astăzi cosmologia să primească o notă ecleziologică, care să nu se opună deloc, ci, dimpotrivă, să ofere o nouă valoare cosmologiei hristologice a Sfîntului Maxim Mărturisitorul.

Chiar şi în căile sale, care se îndepărtează cel mai mult de tradiție, chiar şi în rătăcirile sale, gîndirea Răsăritului creştin a ultimelor veacuri – şi mai ales gîndirea religioasă rusă – oglindeşte o năzuință de a înfățişa cosmosul creat sub un aspect ecleziologic. Se pot găsi aceste motive în filosofia religioasă a lui Soloviov, în care mistica cosmică a lui Iacob Böhme, a lui

Paracelsus şi a Kabalei se amestecă cu ideile sociologice ale lui Fourrier şi Auguste Comte, în utopismul eshatologic al lui Fedorov, în aspiraţiile hiliaste ale creştinismului social, în sfîrşit, în sofianismul părintelui Bulgakov, care este o ecleziologie nereuşită. La aceşti gînditori, ideea de Biserică se confundă cu ideea de cosmos, şi ideea de cosmos se descreştinează. Dar şi rătăcirile dau cîteodată mărturie despre Adevăr, cu toate că o fac într-un mod ocolit şi negativ. Dacă ideea de Biserică – mediu în care se săvîrşeşte unirea cu Dumnezeu – este deja cuprinsă în cea de cosmos, aceasta nu înseamnă că cosmosul este Biserica. Nu poate fi pus pe seama începuturilor ceea ce aparţine vocaţiei, desăvîrşirii, scopului ultim.

Lumea a fost făcută din nimic numai prin voinţa lui Dumnezeu: aceasta este originea ei. Lumea a fost creată pentru a participa la plinătatea vieţii dumnezeieşti: aceasta este vocaţia sa. Ea este chemată să săvîrşească în libertate această unire, în acordul liber al voinţei create cu voinţa lui Dumnezeu: aceasta este taina Bisericii nedespărţite de creaţie. Dincolo de toate suferinţele care au urmat căderii omenirii în păcat şi distrugerii primei Biserici, Biserica paradiziacă, făptura, va păstra ideea chemării sale şi, în acelaşi timp, ideea de Biserică ce se va înfăptui, în sfîrşit pe deplin, după Golgota, după Cincizecime, ca Biserică propriu-zisă, Biserica lui Hristos, cu neputinţă de distrus. De aici înainte universul creat şi mărginit va purta un trup nou avînd o plinătate necreată şi nemărginită pe care lumea nu o poate cuprinde. Acest trup nou este Biserica; plinătatea pe care o conţine este harul, abundenţa energiilor dumnezeieşti prin care şi pentru care a fost creată lumea. În afară de Biserică, ele activează ca nişte cauze determinante din afară, ca nişte voinţe dumnezeieşti, creatoare şi păstrătoare ale fiinţei. Numai în Biserică, în unitatea trupului lui Hristos ele sînt oferite, date oamenilor prin Sfîntul Duh; în Biserică apar energiile ca har în care fiinţele create sînt chemate să se unească cu Dumnezeu. Universul întreg este chemat să intre în Biserică, să devină Biserică a lui Hristos pentru a fi prefăcut, după sfîrşitul veacurilor, în veşnică împărăţie a lui Dumnezeu. Creată din nimic, lumea îşi găseşte împlinirea în Biserică, unde făptura dobîndeşte un temei de neclintit împlinindu-şi vocaţia.

Capitolul 6

Chip şi asemănare

Dacă omul conţine în el toate elementele din care este alcătuit universul, totuşi nu în această calitate constă adevărata sa desăvîrşire, titlul său de glorie. „Nu este nimic remarcabil – spune Sfîntul Grigorie de Nyssa – în a vrea să faci din om chipul şi asemănarea universului; căci pămîntul trece, cerul se schimbă, şi conţinutul lor este la fel de trecător ca şi forma care le conţine...“ „Se spunea: omul este un microcosmos... şi, crezînd că preamăresc natura umană prin acest nume pompos, nu s-a observat că omului i se confereau în acelaşi timp calităţi proprii ţînţarilor şi şoarecilor“180. Desăvîrşirea omului nu constă în faptul că el este asemănător cu totalitatea creaturilor, ci în ceea ce îl deosebeşte de cosmos şi-l face asemănător Creatorului. Revelaţia ne învaţă că omul a fost creat după chipul şi asemănarea181 lui Dumnezeu.

Toţi Părinţii Bisericii, atît cei din Răsărit, cît şi cei din Apus, sînt de acord să vadă în actul creaţiei omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu o oarecare orînduire, un acord primordial între fiinţa omenească şi Fiinţa dumnezeiască. Totuşi, punerea în valoare teologică a acestui adevăr revelat va fi deseori diferită în tradiţiile răsăriteană şi apuseană, deşi deloc contradictorie. Gîndirea Sfîntului Augustin, plecînd de la chipul lui Dumnezeu din noi, va căuta să formeze o noţiune despre Dumnezeu încercînd să descopere în El ceea ce se găseşte în sufletul făcut după chipul Său. Va fi o metodă de analogii psihologice aplicată cunoaşterii lui Dumnezeu, teologiei. Sfîntul Grigorie de Nyssa, dimpotrivă, va alege ca punct de plecare ceea ce Revelaţia ne spune despre Dumnezeu, pentru a regăsi în om ceea ce corespunde în el chipului dumnezeiesc. Aceasta va fi o metodă teologică aplicată cunoaşterii omului, antropologiei. Prima cale va căuta să cunoască pe Dumnezeu pornind de la omul făcut după chipul Său; a doua cale va vrea să definească adevărata fire a omului pornind de la noţiunea de Dumnezeu după chipul căruia a fost creat.

Cînd vrem să găsim în scrierile Părinţilor o definiţie limpede a ceea ce corespunde în noi chipului dumnezeiesc, riscăm să ne pierdem printre afirmaţii diverse, care, fără a fi potrivnice unele altora, nu pot reduce chipul la o oarecare parte a fiinţei umane. Într-adevăr, uneori se atribuie caracterul de chip al lui Dumnezeu demnităţii împărăteşti a omului, superiorităţii sale în lumea sensibilă, alteori se vrea închipuit în firea sa duhovnicească, în suflet sau în partea principală, conducătoare (şgemonikŇn) a fiinţei

sale, în minte (noŋj), în facultăţile superioare ca inteligenţa, raţiunea (lŇgoj) sau în libertatea proprie omului, facultatea de a se determina din interior – aŮtexous…a –, în virtutea căreia omul este adevăratul principiu al actelor sale. Cîteodată chipul lui Dumnezeu este asimilat cu vreo calitate a sufletului, cu simplitatea lui, cu nemurirea lui sau cu facultatea de a-L cunoaşte pe Dumnezeu, de a trăi în legătură cu El, cu posibilitatea de participare la Dumnezeu, cu sălăşluirea Duhului Sfînt în suflet. În alte cazuri, ca în Omiliile duhovniceşti atribuite Sfîntului Macarie Egipteanul, chipul lui Dumnezeu se prezintă sub un dublu aspect: este, mai întîi, libertatea formală a omului, liberul arbitru sau facultatea de a alege, care nu poate fi distrusă prin păcat; pe de altă parte, este „chipul ceresc“, conţinutul pozitiv al chipului, care este comuniunea cu Dumnezeu în virtutea căreia natura omenească înainte de păcat era îmbrăcată în Cuvîntul şi în Duhul Sfînt182. În sfîrşit, ca la Sfîntul Irineu, şi la Sfîntul Grigorie de Nyssa şi Sfîntul Grigorie Palama, nu numai sufletul, dar şi trupul omenesc ar fi părtaş la calitatea de chip, ar fi creat după chipul lui Dumnezeu. „Numele de om, zice Sfîntul Grigorie Palama, nu este dat sufletului sau trupului luate în mod separat, ci amîndurora împreună, căci împreună ele au fost create după chipul lui Dumnezeu.“183 Omul, după Palama, este „după chipul lui Dumnezeu“ mai mult decît îngerii, pentru că sufletul său unit cu trupul deţine o energie dătătoare de viaţă prin care se însufleţeşte şi stăpîneşte trupul, putere de care îngerii, duhuri fără de trup, sînt lipsiţi, deşi sînt mai aproape de Dumnezeu datorită simplităţii firii lor duhovniceşti184.

Mulţimea şi varietatea acestor definiţii ne arată că gîndirea Părinţilor nu vrea să mărginească la o parte oarecare din fiinţa omenească ceea ce este după chipul lui Dumnezeu. Într-adevăr, istorisirea biblică nu dă nici o precizare despre caracterul de chip al lui Dumnezeu, dar prezintă însăşi creaţia omului ca un fapt deosebit, altul decît creaţia celorlalte fiinţe. Ca şi îngerii, care au fost creaţi „în tăcere“, după expresia Sfîntului Isaac Sirul185, omul n-a fost creat printr-o poruncă dumnezeiască adresată pămîntului. Dumnezeu Însuşi l-a plăsmuit din ţărîna pămîntului cu înseşi mîinile Sale, adică prin Cuvîntul şi Duhul Său, după cum spunea Sfîntul Irineu186, şi El (Dumnezeu-Tatăl) i-a insuflat suflarea de viaţă. Sfîntul Grigorie de Nazianz interpretează în felul următor textul Facerii: „Cuvîntul lui Dumnezeu, luînd o bucată din pămîntul de curînd creat, a modelat cu mîinile Sale nemuritoare chipul nostru şi i-a dat viaţă: căci duhul pe care i l-a insuflat este o revărsare din dumnezeirea cea nevăzută. Astfel, din ţărînă şi din suflare, omul a fost creat chip al Celui nemuritor, căci atît într-unul [trupul], cît şi în celălalt [sufletul] stăpîneşte firea cea duhovnicească. Tocmai pentru aceasta, în calitatea mea de pămînt, eu sînt legat de viaţa de aici, dar, fiind şi părticică dumnezeiască, port în mine dorul după viaţa viitoare“187. Şi în aceeaşi omilie consacrată sufletului, el spune: „Sufletul este o suflare a lui Dumnezeu şi, cu toate că este ceresc, se lasă amestecat cu pămîntul. El este o lumină închisă într-o peşteră, dar care nu este mai puţin lumină dumnezeiască şi de nestins“188. Luînd aceste cuvinte după litera lor, se pare că ar trebui să deducem din cele două texte de mai sus caracterul necreat al sufletului şi să vedem în om un Dumnezeu îngreunat de firea trupească sau, mai rău, o alcătuire de Dumnezeu şi animal. Tălmăcită astfel, creaţia după chipul lui Dumnezeu ar fi în contradicţie cu învăţătura creştină, care vede în om o făptură chemată să ajungă la unirea cu Dumnezeu, să devină dumnezeu prin har, dar nicidecum un Dumnezeu prin însăşi originea Sa. Fără să mai vorbim de alte consecinţe monstruoase, în aceste condiţii problema răului ar fi de neconceput: sau Adam n-ar putea să păcătuiască, fiind prin sufletul său Dumnezeu, părticică din Dumnezeu, sau păcatul originar ar cădea asupra firii dumnezeieşti – Dumnezeu Însuşi ar păcătui în Adam. Sfîntul Grigorie de Nazianz nu putea susţine un asemenea punct de vedere. În omilia sa cu privire la firea omenească, el se adresează sufletului său zicînd: „Dacă eşti cu adevărat suflare a lui Dumnezeu şi destin dumnezeiesc, aşa cum socoteşti, atunci aruncă toată nedreptatea, ca să te pot crede... Cum se face că tu eşti aşa de mult tulburat de ispitirile vrăjmaşului, cu toate că eşti unit cu Duhul ceresc? Dacă tu, în ciuda unui asemenea ajutor, înclini totuşi spre pămînt, vai cît de puternic trebuie să fie păcatul tău!“189. Amestecat (kirnamšnh) cu „Duhul ceresc“, sufletul este deci ajutat de ceva mai mare ca el. Tocmai prezenţa acestei forţe dumnezeieşti în el este cea care i-a dat numele de „părticică din dumnezeire“, căci sufletul îşi are începutul o dată cu „revărsarea de dumnezeire“ insuflată, care este harul. „Suflarea dumnezeiască“ arată, aşadar, un mod de creaţie în virtutea căruia duhul omenesc este strîns legat de har, produs de har, aşa cum mişcarea aerului este produsă de suflare, duhul cuprinzînd această suflare şi neputînd să fie despărţit de ea. Este o împărtăşire din

energia dumnezeiască proprie sufletului, care este arătată prin expresia „părticică din dumnezeire“. Într-adevăr, într-una dintre omiliile sale, Sfîntul Grigorie de Nazianz vorbeşte de participare cu prilejul „celor trei lumini“ dintre care prima este Dumnezeu, Lumină supremă, neapropiată, negrăită; a doua, îngerii, „o anumită revărsare“ (˘po¸¸oľ tij) sau împărtăşire (metous…a) din prima Lumină; a treia, omul, numit şi el lumină din pricina duhului său iluminat de „Lumina arhetip“, care este Dumnezeu190. Crearea după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu presupune deci ideea unei participări la fiinţa dumnezeiască, ideea unei comuniuni cu Dumnezeu. Adică ea presupune harul.

După Sfîntul Grigorie de Nyssa, chipul lui Dumnezeu în om, întrucît este desăvîrşit, este în mod necesar cu neputinţă de a fi cunoscut, căci oglindind plinătatea Arhetipului, el trebuie să deţină de asemenea şi caracterul incognoscibil al fiinţei dumnezeieşti. De aceea nu se poate defini în ce constă chipul lui Dumnezeu din om. Noi nu-L putem concepe altfel decît prin mijlocirea ideii de participare la bunurile nesfîrşite ale lui Dumnezeu. „Prin natura sa, spune Sfîntul Grigorie de Nyssa, Dumnezeu este bunătate, este acea bunătate care poate fi concepută sau, mai degrabă, El este dincolo de bunătatea care poate fi concepută şi înţeleasă. El nu creează deci viaţa omenească dintr-un alt motiv decît că este bun. Fiind astfel şi creînd din acest motiv firea omenească, El nu a vrut să-şi arate pe jumătate puterea bunătăţii Sale, dînd omului numai o parte din bunurile Sale, refuzîndu-i din gelozie împărtăşirea din celelalte. Ci desăvîrşirea bunătăţii Sale constă în aceea că face ca omul să iasă din nefiinţă la fiinţă, să nu fie lipsit de vreun bine. Or, şirul acestor bunătăţi este aşa de lung, încît este imposibil să le enumerăm. De aceea, toate sînt conţinute pe scurt în expresia că omul este chipul lui Dumnezeu. Căci este cum s-a spus că Dumnezeu a făcut natura omenească părtaşă la tot binele... Dar dacă chipul ar fi fost întru totul asemănător frumuseţii Prototipului său, nu ar mai fi fost chipul Său, ci s-ar fi confundat cu El. Deci, ce diferenţă există între dumnezeire şi cel care este după chipul Său? Este aceasta: unul este necreat [Dumnezeu], celălalt [omul] primeşte existenţa prin creaţie.“191 Este clar că Sfîntul Grigorie de Nyssa, prin „chipul lui Dumnezeu“ înţelege aici desăvîrşirea finală, starea îndumnezeită a omului ce se împărtăşeşte din deplinătatea dumnezeiască, din deplinătatea bunătăţilor Sale. Iată de ce, vorbind despre chipul limitat la împărtăşirea din anumite bunuri, despre chipul în devenire, el va vedea caracteristica specifică a omului în faptul că a fost creat după chipul lui Dumnezeu şi, mai ales, în aceea că „el este liber de orice necesitate şi că nu este supus nici unei constrîngeri fizice, dar că are o voinţă independentă. Virtutea este, într-adevăr, ceva independent şi stăpîn pe sine“192. Acesta este, ca să spunem aşa, chipul „formal“, condiţie necesară în vederea ajungerii la asemănarea cu Dumnezeu. Creat după chipul lui Dumnezeu, omul se înfăţişează deci ca o fiinţă personală, ca o persoană care nu trebuie să fie determinată de natură, dar care poate determina natura să se asimileze arhetipului dumnezeiesc.

Persoana umană nu este o parte din fiinţa omenească, aşa cum persoanele Treimii nu sînt părţi din Dumnezeu. De aceea, calitatea de chip al lui Dumnezeu nu se rezumă doar asupra unui element oarecare al compusului uman, ci priveşte întreaga fire a omului. Primul om care deţinea în sine toată firea omenească era, de asemenea, persoană unică. „Fiindcă numele de Adam – spune Sfîntul Grigorie de Nyssa – nu-i dat acum obiectului creat, ca în istorisirile ce urmează. Ci omul creat nu are un nume deosebit, el este omul universal. Aşadar, prin această numire universală a firii, sîntem chemaţi să înţelegem că Pronia şi Puterea dumnezeiască îmbrăţişează tot neamul omenesc din prima creaţie... Deoarece chipul nu este într-o parte a firii, nici harul într-un ins – ci această virtute se întinde asupra întregului neam. Nici o deosebire nu există din acest punct de vedere între omul plăsmuit la prima creaţie a lumii şi cel ce va veni la sfîrşitul lumii: ei poartă deopotrivă în ei înşişi chipul dumnezeiesc... “. „Deci, omul creat după chipul lui Dumnezeu este firea înţeleasă ca un tot. Aceasta poartă asemănarea cu Dumnezeu.“193 Chipul dumnezeiesc propriu persoanei lui Adam se referea la întreaga omenire, la omul universal. Pentru aceasta, în neamul lui Adam, înmulţirea persoanelor, din care fiecare este după chipul lui Dumnezeu – s-ar putea spune, înmulţirea chipului dumnezeiesc în pluralitatea ipostasurilor omeneşti – nu se va împotrivi deloc unităţii ontologice a firii comune tuturor oamenilor. Dimpotrivă, o persoană omenească nu va putea realiza deplinătatea la care este chemată, nu poate să devină chip desăvîrşit al lui Dumnezeu, dacă îşi însuşeşte o parte din fire socotind-o ca bunul său privat. Căci chipul ajunge la desăvîrşire atunci cînd firea omenească se face asemănătoare celei a lui

Dumnezeu, cînd dobîndeşte împărtăşirea totală din bunurile necreate. Or, nu există decît o singură fire comună pentru toţi oamenii, deşi ni se înfăţişează divizată prin păcat, împărţită între mai mulţi inşi. Această unitate dintru început a firii umane statornicită din nou în Biserică, se va prezenta Sfîntului Pavel sub o înfăţişare atît de deosebită, încît el o va desemna prin numele de trup al lui Hristos.

Aşadar, oamenii au o fire comună, o singură fire în mai multe persoane. Această distincţie între fire şi persoană în om este tot aşa de greu de înţeles ca şi distincţia analoagă dintre fiinţa una şi cele trei Persoane în Dumnezeu. Trebuie să ne dăm seama înainte de orice că noi nu cunoaştem persoana, ipostasul uman în adevărata sa expresie, curat de orice amestec. Ceea ce noi numim în mod obişnuit „persoane“, „personal“ arată mai degrabă inşii, ceea ce este individualul. Noi sîntem obişnuiţi să vedem între cei doi termeni – persoană şi individ – aproape nişte sinonime; ne slujim fără deosebire de un termen sau altul pentru a exprima acelaşi lucru. Într-un anumit sens însă, individ şi persoană au un înţeles contrar, individul exprimînd un oarecare amestec al persoanei cu elemente care ţin de firea obştească, persoana însemnînd, dimpotrivă, ceea ce se deosebeşte de fire. În starea noastră de acum noi nu cunoaştem persoanele decît prin indivizi, ca inşi izolaţi. Cînd vrem să definim, să caracterizăm o persoană, noi îngrămădim însuşiri individuale, „trăsături de caracter“ ce se întîlnesc totuşi în altă parte, la alţi inşi şi deci nu sînt niciodată absolut „personale“, ca unele ce ţin de fire. Ne dăm seama pînă la urmă că ceea ce ne este cel mai scump într-o fiinţă, ceea ce o face să fie „ea însăşi“ rămîne nedefinit, căci nu-i nimic în firea sa care ar reveni în chip propriu persoanei, totdeauna unică şi incomparabilă, „fără de asemănare“. Omul determinat, acţionînd prin firea sa în virtutea însuşirilor sale fireşti, prin „caracterul“ său, este cel mai puţin personal. El se afirmă ca un individ, proprietar al unei firi pe care o opune firii altora ca pe „eul“ său, confuzie între persoană şi fire. Această confuzie, caracteristică firii căzute, este desemnată în literatura ascetică a Bisericii de Răsărit printr-un termen special – aŮtŇthj, filaut…a – sau în rusă „samost“, al cărui sens adevărat nu ar putea fi redat prin cuvîntul „egoism“; ar trebui mai degrabă să născocim un barbarism latin şi să-l traducem prin „ipseitate“.

Întîmpinăm o oarecare dificultate atunci cînd dogma hristologică vrea să vadă în voinţă o funcţie a firii; ne este mai uşor să ne imaginăm persoana care vrea, care se afirmă, care se impune prin voinţa sa. Totuşi, ideea de persoană implică libertatea faţă de fire; persoana este liberă de firea sa, nu este determinată de ea. Ipostasul omenesc nu poate să se realizeze decît în renunţarea la voinţa proprie, la ceea ce ne determină şi ne aserveşte unei necesităţi naturale. În mod personal, afirmarea de sine, în care persoana se confundă cu firea şi îşi pierde adevărata libertate, trebuie sfărîmată. Acesta este principiul de bază al ascetismului: o renunţare liberă la voia proprie, la simulacrul de libertate individuală, pentru a intra în posesia adevăratei libertăţi, cea a persoanei care este chipul lui Dumnezeu propriu fiecăruia. De aceea, după Sfîntul Nil Sinaitul, un călugăr desăvîrşit „va cinsti după Dumnezeu pe toţi oamenii ca pe Dumnezeu Însuşi“194. Persoana altuia va apărea ca chip al lui Dumnezeu pentru cel care va şti să se rupă de limitarea sa individuală pentru a regăsi firea comună şi a realiza prin aceasta chiar propria sa persoană.

Ceea ce corespunde în noi chipului lui Dumnezeu nu este deci o parte din firea noastră, ci persoana care cuprinde în ea firea. Leonţiu din Bizanţ, un teolog din veacul al VI-lea, numeşte firea cuprinsă într-o persoană prin termenul special de ™nŘpŇstaton, „enipostatic“, ceea ce se găseşte într-un ipostas sau persoană. Orice fire se găseşte într-un ipostas, ea este firea unui ipostas şi nu poate exista altfel, afirmă Leonţiu195. Dar pe treptele inferioare ale fiinţei, ipostasurile înseamnă indivizi, fiinţa individuală; ele nu primesc sensul de persoane decît atunci cînd este vorba despre fiinţe duhovniceşti, precum oamenii, îngerii, Dumnezeu. Ca persoană (şi nu individ), ipostasul nu împarte firea făcînd loc la mai multe firi deosebite. Treimea nu este trei dumnezei, ci un singur Dumnezeu. Dacă înmulţirea persoanelor omeneşti fărîmiţează firea, împărţind-o în mai mulţi inşi, este pentru că noi nu cunoaştem altă naştere decît pe aceea care are loc după păcat în firea omenească ce a pierdut asemănarea cu fiinţa dumnezeiască. Am văzut că, pentru Sfîntul Grigorie de Nyssa şi Sfîntul Maxim Mărturisitorul, crearea Evei se înfăţişa deja ca un fapt săvîrşit de Dumnezeu cu prevederea păcatului şi a urmărilor sale pentru omenire. Totuşi, luată din firea lui Adam, os din oasele sale şi trup din trupul său, Eva, o nouă persoană umană, întregea firea lui Adam, era aceeaşi fire, „acelaşi trup“. Numai ca urmare a păcatului aceste două prime persoane umane au devenit două naturi despărţite, două fiinţe individuale, avînd între ele

legături exterioare, dorințele femeii îndreptîndu-se spre bărbatul ei şi stăpînirea bărbatului exercitîndu-se asupra femeii, după cuvîntul din Geneză (3, 16). După păcatul originar, firea umană devine împărțită, îmbucătățită, tăiată în mai mulți indivizi. Omul se prezintă sub o îndoită înfățișare: ca fire individuală, el devine o parte dintr-un tot, unul dintre elementele constitutive ale universului; dar ca persoană el nu este deloc o parte: el conține într-însul totul. Firea este conținutul persoanei, persoana este existența firii. O persoană care se afirmă ca individ, închizîndu-se în limitele firii sale particulare, nu se poate desăvîrşi cu adevărat, din contră, ea se împuținează, sărăceşte. Numai lepădîndu-se de propriul său conținut, numai dăruindu-l în chip liber, numai încetînd să existe pentru sine se exprimă din plin persoana în aceeaşi fire a tuturor. Lepădîndu-se de binele său individual, ea sporeşte la nesfîrşit şi se îmbogățește cu tot ce aparține tuturor. Persoana devine icoana desăvîrşită a lui Dumnezeu, dobîndind asemănarea care este desăvîrşirea firii comune tuturor oamenilor. Distincția dintre persoane şi fire reproduce în omenire ordinea de viață dumnezeiască exprimată prin dogma treimică. Este temelia întregii antropologii creştine, a întregii morale evanghelice, căci creştinismul este „o imitare a firii dumnezeieşti“196, după cuvîntul Sfîntului Grigorie de Nyssa.

Ca chip al lui Dumnezeu, omul este o ființă personală, aşezată în fața unui Dumnezeu personal. Dumnezeu Se adresează lui ca la o persoană şi omul Îi răspunde ca o persoană. Omul, spunea Sfîntul Vasile, este o făptură care a primit porunca să ajungă dumnezeu197. Dar această poruncă adresată libertății omului nu este o constrîngere. Ființă personală, omul poate să primească sau să respingă voința lui Dumnezeu. El va rămîne o persoană, oricît de mult s-ar îndepărta de Dumnezeu, devenind prin firea sa neasemănător Lui, ceea ce înseamnă că chipul lui Dumnezeu nu poate fi distrus în om. El va rămîne de asemenea o ființă personală îndeplinind voința lui Dumnezeu, realizînd asemănarea desăvîrşită cu El în firea sa, căci, după Sfîntul Grigorie de Nazianz, „Dumnezeu a cinstit pe om dîndu-i libertatea, pentru ca binele să aparțină în mod propriu celui care îl alege nu mai puțin decît Aceluia care a aşezat pîrga (începutul) binelui în fire“198. Astfel, fie că alege binele sau răul, fie că realizează asemănarea sau neasemănarea, omul îşi va stăpîni firea în chip liber, pentru că este o persoană făcută după chipul lui Dumnezeu. Totuşi, persoana neputînd fi despărțită de firea care există în ea, orice nedesăvîrşire, orice neasemănare a firii va mărgini persoana, va întuneca „chipul lui Dumnezeu“. Într-adevăr, dacă libertatea ne aparține, dat fiind că sîntem persoane, voința prin care acționăm este o facultate a firii. După Sfîntul Maxim, voința este „o putere firească ce se îndreaptă către ceea ce este conform firii, putere care îmbrățişează toate însuşirile fireşti ale firii“199. Sfîntul Maxim Mărturisitorul deosebeşte această voință firească (qšlhma fusikŎn), care este dorința de împlinire a binelui spre care tinde orice natură rațională, de voința care alege (qšlhma gnwmikŎn) proprie persoanei200. Firea vrea şi activează, persoana alege; persoana primeşte sau respinge ceea ce vrea firea. Totuşi, după Sfîntul Maxim, această libertate de alegere este deja o nedesăvîrşire, o mărginire a adevăratei libertăți. O fire desăvîrşită n-are nevoie să aleagă, pentru că ea cunoaşte în chip firesc binele; libertatea sa este întemeiată pe această cunoaştere. Liberul nostru arbitru (gnwm») dovedeşte nedesăvîrşirea firii omeneşti căzute, pierderea asemănării cu Dumnezeu. Această fire fiind întunecată prin păcat, nemaicunoscînd adevăratul bine, tinzînd de cele mai multe ori către ceea ce este „potrivnic firii“, persoana umană se găseşte totdeauna înaintea necesității de a alege; ea va înainta dibuind. Noi numim această nehotărîre în urcuşul spre bine „liberul arbitru“. Persoana chemată la unirea cu Dumnezeu, la asemănarea desăvîrşită a firii sale cu firea dumnezeiască prin har este unită cu firea trunchiată, deformată de păcat, sfîşiată de dorințe potrivnice. Cunoscînd şi voind prin firea nedesăvîrşită, ea este practic oarbă şi neputincioasă, nu mai ştie să aleagă binele şi cedează prea adesea pornirilor firii devenite sclava păcatului. Astfel, ceea ce este în noi după chipul lui Dumnezeu este tîrît în prăpastie, rămînînd totuşi liber să aleagă, să se întoarcă din nou spre Dumnezeu.

Omul a fost creat desăvîrşit. Aceasta nu înseamnă că starea sa primordială coincidea cu scopul ultim, că a fost unit cu Dumnezeu încă din clipa creației. Înainte de păcat, Adam nu era nici „fire curată“, nici om îndumnezeit. Cum am spus deja, cosmologia şi antropologia Bisericii de Răsărit au un caracter dinamic care exclude orice simplă juxtapunere între noțiunile de fire şi har: acestea se întrepătrund, una există în cealaltă. Sfîntul Ioan Damaschinul vede o taină de nepătruns în faptul că omul a fost creat „ca să se îndumnezeiască“, tinzînd la unirea cu Dumnezeu201. Desăvîrşirea firii dintîi se exprima înainte de toate în această

facultate de a comunica cu Dumnezeu, de a se uni din ce în ce mai strîns cu deplinătatea dumnezeirii care trebuia să pătrundă şi să transfigureze natura creată. Sfîntul Grigorie de Nazianz se gîndea la această facultate supremă a sufletului omenesc atunci cînd vorbea despre Dumnezeu Cel care insuflă cu suflarea Sa „partea dumnezeirii Sale“, harul prezent de la început în sufletul vrednic să primească în el şi să-şi împroprieze această energie îndumnezeitoare. Căci persoana umană era chemată, după Sfîntul Maxim, „să unească prin iubire firea creată cu firea necreată, făcîndu-le să se arate în unitate şi identitate prin dobîndirea harului“202. Unitatea şi identitatea se raportează aici la persoană, la ipostasul uman. Omul trebuia deci să unească prin har două firi în ipostasul creat, să ajungă un „dumnezeu creat“, un „dumnezeu prin har“, spre deosebire de Hristos, persoană divină care a asumat firea umană. Conlucrarea celor două voinţe era necesară pentru a ajunge la acest scop: pe de o parte, voinţa dumnezeiască îndumnezeitoare dînd harul prin Duhul Sfînt prezent în persoana umană; pe de altă parte, voinţa omenească, care se supune voinţei lui Dumnezeu primind harul, dobîndindu-l, lăsîndu-l să-i pătrundă în întregime firea. Fiind o putere lucrătoare a firii raţionale, voinţa va acţiona prin har în măsura în care firea va participa la har şi va ajunge la asemănare prin „focul schimbării“203.

Părinţii greci înfăţişează firea omenească uneori ca pe un compus din trei părţi: minte, suflet, trup (nofj, yuc», sîma), alteori ca pe o unire a sufletului cu trupul. Deosebirea dintre adepţii trihotomismului şi ai dihotomismului se reduce, în definitiv, la o chestiune de terminologie: dihotomiştii văd în nofj o facultate superioară a sufletului raţional, facultate prin care omul intră în legătură cu Dumnezeu. Persoana sau ipostasul uman cuprinde părţile acestui compus natural, ea se exprimă în totalitatea fiinţei umane care există în ea şi prin ea. Chip al lui Dumnezeu, ea este principiul statornic al firii dinamice şi schimbătoare, totdeauna atrasă de către voinţă spre un scop din afară. Se poate spune că chipul este o pecete dumnezeiască care marchează firea punînd-o într-o legătură personală cu Dumnezeu, legătură absolut unică pentru fiecare fiinţă. Această legătură se va săvîrşi, se va realiza prin voinţa care rînduieşte firea în ansamblul ei spre Dumnezeu, în care omul trebuie să-şi găsească deplinătatea fiinţei sale. „Sufletul omenesc, spune Sfîntul Tihon de Voronej (veacul al XVIII-lea), fiind un duh făcut de Dumnezeu, nu-şi poate găsi mulţumirea, liniştea, pacea, mîngîierea nici bucuria în nimic decît în Dumnezeu, care l-a creat după chipul şi asemănarea Sa. O dată separat de El, sufletul încearcă să-şi găsească plăcerea în făpturi şi se hrăneşte din patimi ca din roşcove – hrană pentru porci –, dar negăsind adevărata linişte, nici adevărata mulţumire, moare pînă la urmă de foame. Căci sufletului i se potriveşte o hrană duhovnicească.“204 Mintea trebuia să-şi afle hrana în Dumnezeu, să trăiască în Dumnezeu; trebuia ca sufletul să se hrănească din minte; trebuia ca trupul să trăiască din suflet – iată care era rînduiala dintru început a firii nemuritoare. Întorcîndu-se de la Dumnezeu, mintea, în loc să comunice hrana sa sufletului, începe să trăiască pe socoteala sufletului, hrănindu-se din substanţa sa (este ceea ce numim de obicei „valori spirituale“). Sufletul, la rîndul său, începe să trăiască din viaţa trupului – aceasta este obîrşia patimilor; în sfîrşit, trupul, fiind silit să-şi caute hrana în afară, în materia neînsufleţită, află pînă la urmă moartea. Compusul omenesc se destramă.

Răul a intrat în lume prin voinţă. El nu este o fire (fÚsij), ci o stare (śxij). „Firea binelui este mai puternică decît obişnuinţa răului – zice Diadoh al Foticeei – căci binele este, pe cînd răul nu este sau, mai bine zis, nu există decît în momentul în care este săvîrşit.“205 Păcatul este o boală a voinţei care se înşală luînd drept bine o închipuire a binelui, după Sfîntul Grigorie de Nyssa. De aceea, chiar numai dorinţa de a gusta din rodul cunoaşterii binelui şi răului era deja un păcat, căci, după Sfîntul Grigorie de Nyssa, cunoaşterea presupune o anumită înclinare către obiectul pe care vrem să-l cunoaştem; or, răul, neexistînd în sine, nu trebuia să fie cunoscut206. Răul devine realitate numai prin voinţă, care este singura lui subzistenţă; ea este aceea care îi dă răului o oarecare fiinţă. Dacă omul a putut să tindă prin voinţa sa către un bine care nu există, către un scop amăgitor – el, care era în chip firesc înclinat să cunoască şi să iubească pe Dumnezeu –, aceasta nu se poate explica altfel decît printr-o înrîurire din afară, prin convingerea unei voinţe străine căreia i-ar fi consimţit voinţa omenească207. Înainte de a intra prin voinţa lui Adam în lumea pămînteană, răul a apărut în lumea duhurilor. Voinţa duhurilor îngereşti, veşnic determinată în vrăjmăşia cu Dumnezeu, a fost cea dintîi care a dat naştere răului, care este o atracţie a voinţei către neant, o tăgăduire a fiinţei, a creaţiei, a lui Dumnezeu, mai ales o

ură furioasă împotriva harului căruia voința răzvrătită i se împotrivește cu înverșunare. O dată ajunse duhuri ale întunericului, îngerii căzuți rămîn totuși ființe create de Dumnezeu și hotărîrea lor potrivnică voinței dumnezeiești ajunge să fie o obsesie disperată după neant pe care ei nu îl vor găsi niciodată. Căderea lor veșnică în neființă nu va avea sfîrșit. Sfîntul Serafim de Sarov, un mare mistic rus al veacului trecut, spunea vorbind despre diavoli: „Sînt dezgustători; împotrivirea lor conștientă față de harul dumnezeiesc i-a prefăcut în soli ai întunericului și ai grozăviilor de neînchipuit. Creaturi îngerești, ei au o putere uriașă. Cel mai mic dintre ei ar putea să nimicească pămîntul dacă harul dumnezeiesc n-ar face neputincioasă ura lor împotriva creației lui Dumnezeu. Ei încearcă deci să distrugă făptura din interior, înclinînd libertatea omenească spre rău“208. Același Sfînt Serafim, referindu-se la o scriere ascetică atribuită Sfîntului Antonie209, distinge trei voințe deosebite care lucrează în om: cea dintîi a lui Dumnezeu, voință desăvîrșită și mîntuitoare; a doua, cea a omului, care fără să fie neapărat vătămătoare, nu este nici mîntuitoare în ea însăși; în fine, a treia voință, cea diabolică, ce caută pierzarea noastră.

Ascetica ortodoxă are termeni speciali pentru a arăta feluritele lucrări săvîrșite de duhurile răului în suflet. Logismo… sînt gîndurile sau plăsmuirile din părțile inferioare ale sufletului, din „subconștient“210. Prosbol» (provocare) n-ar putea fi tălmăcită prin „ispită“; este mai degrabă prezența unui gînd străin, venit din afară, introdus de o voință vrăjmașă în cugetul nostru; „ea nu este un păcat – zice Sfîntul Marcu Ascetul –, ci o dovadă a libertății noastre“211. Păcatul începe acolo unde există o sugkaqŁtesij212, adică învoirea minții la un gînd sau la o imagine intrusă sau, mai bine zis, acolo unde există un oarecare interes, o atenție care arată deja începutul consimțirii cu voința vrăjmașă. Căci răul presupune totdeauna libertate, altfel n-ar fi decît o silnicie, o posedare din afară.

Omul a păcătuit în mod liber. În ce consta păcatul originar? Părinții vor deosebi mai multe momente în această hotărîre a liberei voințe care a despărțit pe om de Dumnezeu. Momentul moral și, ca atare, personal ar consta după toți în neascultare, în călcarea poruncii dumnezeiești. Dacă omul ar fi primit această poruncă în spiritul iubirii filiale, el ar fi răspuns voinței dumnezeiești printr-o jertfă totală; el s-ar fi abținut de bunăvoie nu numai de la fructul oprit, ci de la orice obiect din afară, ca să nu trăiască decît din Dumnezeu, ca să năzuiască numai și numai la unirea cu El. Porunca dumnezeiască arată voinței omenești calea de urmat pentru a atinge îndumnezeirea, o cale de desprindere de tot ceea ce nu este Dumnezeu. Voința omenească a ales calea opusă: despărțindu-se de Dumnezeu, ea s-a supus tiraniei diavolului. Sfîntul Grigorie de Nyssa și Sfîntul Maxim Mărturisitorul dau atenție mai ales laturii fizice a păcatului: în loc să urmeze înclinarea sa spre Dumnezeu, mintea omului s-a întors către lume; în loc să înduhovnicească trupul, intră el însuși în curentul vieții animale și senzitive, supunîndu-se condițiilor materiale. Sfîntul Simeon Noul Teolog213 vede o dezvoltare progresivă a păcatului în faptul că omul, în loc să se pocăiască, încearcă să se dezvinovățească înaintea lui Dumnezeu: Adam aruncă orice resposabilitate asupra Evei – „femeia pe care mi-ai dat-o Tu“ –, făcînd astfel din Dumnezeu cauza dintîi a căderii sale. Eva învinuiește șarpele. Refuzînd să recunoască obîrșia răului numai în voința lor liberă, oamenii renunță la putința de a se elibera de rău, supunînd libertatea lor necesității din afară. Voința se împietrește și se închide față de Dumnezeu. „Omul a oprit în el curgerea harului dumnezeiesc“, va spune Filaret al Moscovei214.

Lipsa harului era, oare, pricina căderii firii? Noțiunea de har supraadăugat215 care a fost pus peste firea umană pentru a o îndrepta spre Dumnezeu este străină Bisericii de Răsărit. Ca chip al lui Dumnezeu, persoana umană era orientată către Arhetipul său; firea sa tindea de la sine către Dumnezeu prin voință, care este o putere duhovnicească și rațională. „Dreptatea primordială“ ținea de faptul că omul, fiind creat de Dumnezeu, nu putea fi decît o fire bună, îndreptată spre bine, adică spre comuniunea cu Dumnezeu, spre dobîndirea harului necreat. Dacă această natură bună a intrat în dezacord cu Creatorul său, acest lucru nu ar fi fost posibil decît în virtutea însușirilor sale de a se hotărî din interior, ca urmare a autodeterminării sale (aÛtexous…a), care conferea omului putința să activeze și să voiască nu numai potrivit cu înclinările sale firești, dar și împotriva firii sale pe care o putea strica, o putea face „contra-fire“. Căderea firii este urmarea nemijlocită a liberei determinări a omului, care s-a voit așa, încît a rămas în această stare, în mod deliberat. O stare potrivnică firii trebuia să ducă la destrămarea ființei omenești, care piere pînă la urmă în

moarte, ultimă despărțire a firii denaturate, despărțite de Dumnezeu. Nu mai este loc pentru harul necreat în firea stricată în care, după Sfîntul Grigorie de Nyssa, mintea, ca o oglindă răsturnată, în loc să oglindească pe Dumnezeu, primeşte în ea chipul materiei fără formă216, unde patimile răstoarnă ierarhia cea dintîi a ființei omeneşti. Lipsa harului nu este cauza, ci mai degrabă urmarea căderii firii. Omul a obturat în sine putința de a comunica cu Dumnezeu, a închis calea pentru harul care prin el trebuia să curgă peste toată făptura.

Această concepție „fizică“ cu privire la păcat şi la urmările lui nu exclude, în învățătura Bisericii de Răsărit, un alt moment care se face întotdeauna simțit, anume aspectul personal, moral, cel al greşelii şi al pedepsei. Cele două aspecte sînt legate în chip nedespărțit, omul fiind nu numai o fire, dar şi o persoană pusă în fața unui Dumnezeu personal, în legătură personală cu El. Dacă firea omenească se destramă ca urmare a păcatului, dacă păcatul aduce moartea în universul creat, aceasta nu se întîmplă numai pentru că libertatea omenească a creat o nouă stare (śxij), un nou mod de a fi în rău, ci şi pentru că Dumnezeu a pus un hotar păcatului, îngăduind ca el să ajungă la moarte. „Stipendia enim peccati, mors...“

“Sîntem vlăstare ale unui neam întunecat“, spunea Sfîntul Macarie Egipteanul217. Totuşi, în natura creată, nimic – nici chiar dracii – nu este rău. Dar păcatul, acest parazit al naturii înrădăcinat în voință, ajunge un fel de anti-har care pătrunde făptura, trăieşte în ea, o face roabă a diavolului, el însuşi rob al voinței lui împietrite în rău pentru totdeauna. Un pol nou, potrivnic chipului lui Dumnezeu, se creează în lume, amăgitor în sine dar real prin voință (paradoxul de a-şi avea existența însăşi chiar în non-existență, după Sfîntul Grigorie de Nyssa). Prin voința omului, răul devine o putere care molipseşte creația („pămîntul este blestemat din pricina omului“, spune Geneza). Cosmosul, care oglindeşte dintotdeauna măreția dumnezeiască, dobîndeşte în acelaşi timp trăsături întunecate, „înfățişarea de noapte a făpturilor“, după expresia unui teolog şi filosof rus, prințul E. Trubeţkoi218. Păcatul a pătruns acolo unde trebuia să stăpînească harul şi, în locul deplinătății dumnezeieşti, se cască o prăpastie a neființei deschisă în creația lui Dumnezeu: porțile iadului sînt deschise prin voia liberă a omului.

Adam nu şi-a împlinit chemarea. El n-a ştiut să atingă unirea cu Dumnezeu şi îndumnezeirea lumii create. Ceea ce nu a săvîrşit pe cînd se slujea din plin de libertatea sa i-a devenit cu neputință din clipa în care s-a robit de bunăvoie puterii din afară. De la cădere pînă în ziua Cincizecimii, energia dumnezeiască, harul necreat şi îndumnezeitor va rămîne străin de firea omenească şi nu va lucra asupra ei decît din afară, producînd în suflet efecte create. Profeții şi drepții Vechiului Testament vor fi unelte ale harului. Harul va lucra prin ei, dar nu va fi împropriat de oameni ca o forță personală a lor. Îndumnezeirea, unirea cu Dumnezeu prin har va fi peste putință. Dar planul dumnezeiesc nu va fi desființat prin greşeala omului: vocația primului Adam va fi împlinită de Hristos, Adam cel nou. Dumnezeu se va face om, ca omul să poată deveni Dumnezeu, după cuvintele lui Irineu şi Atanasie, repetate de Părinții şi teologii tuturor veacurilor219. Totuşi, această lucrare, săvîrşită de Cuvîntul lui Dumnezeu făcut om, se va arăta înainte de toate omenirii decăzute sub înfățişarea sa cea mai nemijlocită, ca lucrare a mîntuirii, a răscumpărării lumii robite de păcat şi de moarte. Fascinați de felix culpa, uităm adesea că, distrugînd stăpînirea păcatului, Mîntuitorul ne deschidea din nou calea îndumnezeirii, care este scopul final al omului. Lucrarea lui Hristos cheamă lucrarea Sfîntului Duh (Luca 12, 49).

Capitolul 7
Iconomia Fiului

Examinînd elementele de teologie care servesc drept bază pentru dogma unirii cu Dumnezeu în tradiția Bisericii de Răsărit, am trasat liniile generale ale învățăturii despre Ființa necreată şi firea creată, despre Dumnezeu şi făptură, cei doi termeni ai acestei uniri. Am ajuns pînă la limitele cele din urmă ale firii create, pînă la tărîmurile cele mai îndepărtate de Dumnezeu, despărțite de El nu numai prin fire, ca ființă creată, ci şi prin voința care dă naştere unui nou chip de a fi, cel al păcatului. Căci, după Sfîntul Grigorie de Nyssa, păcatul este o născocire a voinței create. Depărtarea fără de sfîrşit dintre creat şi necreat, această despărțire firească între om şi Dumnezeu, care se cădea totuşi să fie depăşită prin îndumnezeire, ajunge prăpastie de netrecut

pentru om după ce s-a hotărît pentru o nouă stare, vecină cu neființa, stare a păcatului şi a morții. Pentru a ajunge la unirea cu Dumnezeu, unire la care este chemată făptura, va trebui acum să trecem o întreită stavilă: a morții, a păcatului şi a firii.

Calea către îndumnezeire, care este propusă primului om, nu va fi deci cu putință înainte ca firea omenească să biruie păcatul şi moartea. De acum înainte, această cale a unirii se va prezenta omenirii căzute sub înfățişarea mîntuirii. Acest termen negativ arată înlăturarea unei piedici: eşti mîntuit (salvat) din ceva, din moarte, din păcat, care este rădăcina sa. Planul dumnezeiesc n-a fost îndeplinit de Adam; în locul liniei drepte, a suişului către Dumnezeu, voința primului om a trasat o cale potrivnică firii, ajungînd la moarte. Numai Dumnezeu poate da oamenilor putința îndumnezeirii, slobozindu-i în acelaşi timp din moarte şi din robia păcatului. Ceea ce omul trebuia să atingă ridicîndu-se către Dumnezeu realizează Dumnezeu coborînd spre om. Iată de ce întreita stavilă ce ne desparte de Dumnezeu – moarte, păcat, fire –, cu neputință de trecut pentru oameni, va fi străbătută de Dumnezeu în ordinea inversă, începînd prin unirea firilor despărțite, sfîrşind prin biruința asupra morții. Nicolae Cabasila, teolog bizantin din veacul al XIV-lea, spune în această privință: „Oamenilor despărțiți de Dumnezeu printr-o întreită stavilă – firea, păcatul şi moartea – Domnul le-a dat să-L aibă din plin şi să se unească numaidecît cu El, prin faptul că El a înlăturat una cîte una fiecare piedică: pe cea a firii, prin Întruparea Sa; pe cea a păcatului, prin moartea Sa; pe a morții, prin învierea Sa“. Iată pentru ce scria Sfîntul Pavel: „Vrăjmaşul cel din urmă care va fi nimicit este moartea“ (I Cor. 15, 26)220.

Pentru Sfîntul Maxim Mărturisitorul, întruparea (sŁrkwsij) şi îndumnezeirea (qšwsij) corespund una alteia, se implică una pe alta. Dumnezeu coboară în lume, se face om şi omul se ridică spre deplinătatea dumnezeiască, se face dumnezeu, fiindcă această unire a celor două firi, dumnezeiască şi omenească, a fost hotărîtă în Sfatul cel veşnic al lui Dumnezeu, fiindcă unirea este scopul ultim pentru care lumea a fost făcută din neant221. S-ar putea presupune, împreună cu cîțiva critici moderni, că Sfîntul Maxim mărturisea o învățătură asemănătoare aceleia a lui Duns Scot: dacă păcatul originar nu ar fi avut loc, Hristos S-ar fi întrupat totuşi pentru a reuni în El ființa creată şi firea dumnezeiască. Totuşi, după cum am văzut cînd am examinat învățătura Sfîntului Maxim Mărturisitorul despre creație, lui Adam222 i s-a atribuit sarcina de a aduna în firea sa sferele felurite ale cosmosului, pentru a le dărui îndumnezeirea, ajungînd la unirea cu Dumnezeu. Dacă aceste uniri sau „sinteze“ succesive, care depăşesc despărțirile firești, sînt realizate pînă la urmă de Hristos, este pentru că Adam nu a dat ascultare chemării sale. Hristos le realizează una după alta, potrivit rînduielii care a fost dată primului Adam.

Născîndu-Se din Fecioară, El desființează prin naşterea Sa separarea firii umane în bărbați şi femei. El reuneşte pe Cruce raiul, lăcaşul primilor oameni înainte de păcat, cu realitatea pămîntească unde locuiesc urmaşii căzuți ai primului Adam; într-adevăr, El spune tîlharului celui bun: „chiar astăzi vei fi cu Mine în rai“, şi totuşi El nu încetează să vorbească cu ucenicii în vremea şederii Sale pe pămînt după Înviere. La Înălțare El a unit din nou mai întîi pămîntul şi sferele cereşti, cerul văzut; apoi pătrunde în empireu, străbate ierarhiile îngereşti şi reuneşte cerul duhovnicesc, lumea inteligibilă cu lumea sensibilă. În sfîrşit, El prezintă Tatălui totalitatea universului reunit în El, ca un nou Adam cosmic, unind creatul cu necreatul223. În această înțelegere a lui Hristos, Adam cel nou, unificator şi sfințitor al ființei create, răscumpărarea se înfățişează ca unul dintre momentele lucrării Sale, moment condiționat de păcat şi de realitatea istorică a lumii căzute, în care a avut loc Întruparea. Cît despre întrebarea scotistă, dacă Logosul ar fi trebuit să Se întrupeze independent de felix culpa, Sfîntul Maxim nici nu ridică măcar această problemă224. Mai puțin soteriologic ca teolog, mai metafizician poate decît ceilalți Părinți, cu toate acestea el nu se îndepărtează de orientarea realistă şi practică a gîndirii lor; cazurile ireale nu există pentru el. Dumnezeu prevăzuse căderea lui Adam şi Fiul lui Dumnezeu a fost „Mielul jertfit înainte de veci“, în voința preexistentă a Treimii. De aceea nu se poate înțelege ceea ce ar fi în afară de Crucea lui Hristos. „Taina Întrupării Cuvîntului – spune Sfîntul Maxim – cuprinde în sine sensul tuturor simbolurilor şi enigmelor Scripturii, ca şi sensul ascuns al întregii creații sensibile şi inteligibile. Dar cel care cunoaşte taina Crucii şi a Mormîntului cunoaşte şi rațiunile ființiale ale tuturor lucrurilor. În sfîrşit, cel care pătrunde încă şi mai departe şi este inițiat în taina Învierii învață scopul pentru care Dumnezeu a creat toate la început“225.

Lucrarea lui Hristos este o „iconomie a tainei celei din veci ascunse în Dumnezeu“ (Efes. 3, 9), cum spune Sfîntul Pavel, o „hotărîre din veci care s-a împlinit în Iisus Hristos“. Totuşi, nu există necesitate naturală în Întruparea226 şi patima Sa. „Aceasta nu este o lucrare a firii, ci un fel de condescendenţă iconomică“, după Sfîntul Ioan Damaschinul227, lucrarea voinţei, taina iubirii dumnezeieşti. Noi am văzut (cap. V) că „determinările“, „ideile“ pentru Părinţii greci nu aparţin fiinţei, ci voinţei comune a Treimii. Pentru aceasta Întruparea Fiului, care este o manifestare a iubirii („Dumnezeu aşa a iubit lumea, încît pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat“, Ioan 3, 16), nu aduce nici o schimbare, nici o realitate nouă în fiinţa interioară a Treimii. Dacă „Cuvîntul trup S-a făcut“ – ŃLŇgoj s¦rx ™gšneto –, această „devenire“ nu ştirbeşte cu nimic firea dumnezeiască. „Cuvîntul, rămînînd ceea ce era, se face ceea ce nu era“, după cuvîntul Sfîntului Teofil al Bulgariei (veacul al XII-lea)228. Dionisie Pseudo-Areopagitul dă Întrupării şi chiar firii umane a Fiului numele de filanqrwp…a229 (iubire de oameni), denumire ce evidenţiază „providenţa“ (prono…a). Or, providenţa desemnează hotărîrile voinţei dumnezeieşti în raport cu libertatea umană, hotărîri întemeiate pe prevederea actelor libere ale fiinţei create. Este o voinţă mîntuitoare care ştie să creeze un mai mare folos pentru oameni în toate vicisitudinile rătăcirii lor, cu condiţia ca omul să ştie să recunoască voinţa lui Dumnezeu. Se poate spune cu o oarecare lipsă de exactitate scuzabilă că Dumnezeu face în providenţa Sa un act de condescendenţă faţă de libertatea oamenilor, că El acţionează în funcţie de această libertate, coordonează acţiunile Sale cu actele fiinţelor create, ca îndeplinindu-şi voinţa să conducă universul căzut fără să constrîngă libertatea făpturilor. Aşadar, taina ascunsă înainte de toţi vecii în Dumnezeu şi arătată îngerilor prin Biserică (Efes. 3, 9-10), această predestinare imuabilă şi veşnică a Întrupării are, în acelaşi timp, un anumit caracter de contingenţă; aproape s-ar putea spune că ea este ocazională, dacă această expresie n-ar implica ideea de ceva neprevăzut.

Dumnezeu „coboară în lume“ neîncetat prin actele providenţei Sale, prin iconomia Sa, care înseamnă, literar vorbind, „construire“ sau „administrare a unei case“. La „plinirea vremii“, Înţelepciunea lui Dumnezeu ce lucrează în lume ca putere, energie, providenţă va intra în mersul istoriei ca persoană. Înţelepciunea ipostatică a Tatălui „îşi va zidi casă“: firea umană asumată din trupul Prea Sfintei Fecioare Maria. Aşa tălmăceşte Sfîntul Filotei de Constantinopol (veacul al XIV-lea) textul Pildelor (Pild. 9, 1): „Sapientia aedificavit sibi domum“330. „Numele de Maică a lui Dumnezeu (QotŇkoj) cuprinde toată istoria iconomiei dumnezeieşti în lume“, după Sfîntul Ioan Damaschinul331. „Ne putem întreba – spune Sfîntul Dimitrie al Rostovului (veacul al XVII-lea) – pentru ce Cuvîntul lui Dumnezeu întîrzie să coboare pe pămînt şi să Se întrupeze pentru mîntuirea omenirii căzute. Dar înainte de jumătatea celui de-al VI-lea mileniu de la păcatul lui Adam, nu s-a găsit pe pămînt o fecioară curată nu numai cu trupul, dar şi cu sufletul. Nu a fost decît o singură asemenea făptură, unică prin curăţenia ei duhovnicească şi trupească, care a fost vrednică să se facă Biserică şi Templu al Duhului Sfînt.“232 Toată perioada Vechiului Testament cu alegerile sale succesive – alegerea lui Noe, alegerea neamului lui Avraam, alegerea poporului Israel, alegerea seminţiei lui Iuda, alegerea casei lui David –, legea care apără curăţia poporului lui Dumnezeu, binecuvîntările urmaşilor aleşi, toată această istorie sfîntă apare ca un proces providenţial şi mesianic, ca o pregătire a trupului lui Hristos, a Bisericii, mediul unirii cu Dumnezeu şi, înainte de toate, ca o pregătire a Celei care trebuia să dea cu împrumut firea umană ca să se poată săvîrşi taina Întrupării.

Dogma Imaculatei Concepţii233 este străină tradiţiei răsăritene, care nu vrea să despartă pe Sfînta Fecioară de urmaşii lui Adam asupra cărora apasă greşeala protopărinţilor. Cu toate acestea, păcatul ca forţă lucrătoare în natură, păcatul ca necurăţie nu putea să aibă loc în aceasta. Sfîntul Grigorie Palama, în omilia sa la Intrarea în biserică, explică această sfinţenie a Fecioarei prin curăţirile succesive ce au avut loc în firea strămoşilor săi, ca şi în propria sa fire începînd din clipa zămislirii sale234. Ea era sfîntă nu datorită unui privilegiu, unei scutiri de la soarta comună a întregii omeniri, ci pentru că a fost păzită curată de orice întinare cu păcatul, ceea ce nu înlătura libertatea sa. Dimpotrivă, era vorba mai ales de această libertate, de răspunsul omenesc dat voinţei lui Dumnezeu. Nicolae Cabasila exprimă această idee în omilia sa la Buna Vestire: „Întruparea, spune el, a fost nu numai lucrarea Tatălui, a Puterii Sale şi a Duhului Său, ci şi lucrarea voinţei şi a credinţei Fecioarei. Fără consimţămîntul celei neprihănite, fără ajutorul credinţei, acest plan ar fi fost tot atît de nerealizabil ca şi lipsa de intervenţie a Celor trei persoane dumnezeieşti. Numai după ce a învăţat-o şi a convins-o, Dumnezeu o ia ca Mamă şi-i ia cu împrumut trupul pe care Ea binevoieşte să i-L împrumute.

După cum El Se întrupa în mod liber, tot aşa voia ca şi Maica Sa să-L nască în mod liber şi de bunăvoie“235. În persoana Fecioarei omenirea şi-a dat consimţământul ca Logosul să Se facă trup şi să locuiască printre oameni, căci, potrivit maximei patristice, „dacă voința lui Dumnezeu a fost singură la crearea omului, ea nu-l poate mîntui fără conlucrarea voinței omeneşti“. Tragedia libertății se dezleagă prin cuvintele ecce ancilla Domini.

După Sfîntul Ioan Damaschinul, care rezumă învățăturile Părinților, Întruparea s-a săvîrşit prin lucrarea Sfîntului Duh, care a făcut pe Fecioară vrednică să primească într-însa dumnezeirea Cuvîntului, după cum şi Cuvîntul Însuşi lua din trupul fecioresc pîrga firii Sale umane236. Astfel, într-unul şi acelaşi act, Cuvîntul îşi asumă firea omenească, îi dădea ființă, o îndumnezeia. Firea umană asumată, împropriată de persoana Fiului, primeşte ființa sa în ipostasul dumnezeiesc: ea n-a existat înainte ca fire distinctă, n-a intrat în unire cu Dumnezeu, ci de la început apare ca fire omenească a Cuvîntului. Această fire umană, după Sfîntul Maxim, avea calitatea de a fi nemuritoare şi nestricăcioasă precum era firea lui Adam înainte de păcat, dar Hristos a supus-o de bunăvoie la condiția firii noastre căzute237. Nu numai firea omenească, ci şi ceea ce era potrivnic firii, urmările păcatului au fost luate asupra Sa de Hristos, care rămîne totuşi în afara păcatului originar, datorită naşterii Sale din Fecioară. El a îmbrățişat deci întreaga realitate omenească aşa cum era ea după cădere, în afară de păcat: o fire individuală ce poate trece prin suferință şi moarte. Cuvîntul a coborît astfel pînă la ultimele limite ale firii stricate de păcat, pînă în moarte şi în iad. Dumnezeu desăvîrşit, El S-a făcut nu numai „om desăvîrşit“, dar a luat asupra Lui şi toate lipsurile, toate limitările ce vin din păcat. „Ne mirăm, zice Sfîntul Maxim, văzînd cum mărginitul şi nemărginitul – realități ce se resping una pe cealaltă şi nu se pot amesteca – se găsesc unite în El şi se arată în mod reciproc una într-alta. Căci nemărginitul se mărgineşte într-un mod de negrăit, în timp ce mărginitul se extinde pînă la măsura nemărginitului.“238

Gîndirea elenistă nu putea îngădui unirea a două principii desăvîrşite (dÚo tšleia śn genšssqai oÚ dÚnatai), „două realități desăvîrşite nu pot să fie una“. Lupta pentru dogma hristologică a ținut aproape patru veacuri înainte ca „nebunia creştină“ să triumfe asupra înțelepciunii greceşti. Ca şi în dogma treimică, şi aici este vorba despre deosebirea dintre fire (fÚsij) şi ipostas. Dar în Treime este o singură fire în trei ipostasuri, în Hristos, două firi deosebite într-un singur ipostas. Ipostasul cuprinde şi o fire, şi pe cealaltă; el rămîne una, devenind totuşi cealaltă: „Cuvîntul s-a făcut trup“, dar dumnezeirea nu s-a făcut omenire, nici omenirea nu s-a transformat în dumnezeire. Acesta este înțelesul dogmei hristologice, formulate de către Sinodul din Calcedon: „Potrivit tradiției Părinților, proclamăm cu toții că trebuie să mărturisim un singur şi acelaşi Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvîrşit în ființa divină şi desăvîrşit în firea umană, Dumnezeu adevărat şi om adevărat, alcătuit dintr-un suflet rațional şi dintr-un trup, acelaşi fiind de aceeaşi ființă cu Tatăl după dumnezeire şi de aceeaşi ființă cu noi după omenire, întru toate asemenea nouă afară de păcat, născut din Tatăl mai înainte de toți vecii după dumnezeire, iar după omenire născut în această din urmă vreme din Fecioara Maria, Maica lui Dumnezeu, pentru noi şi pentru mîntuirea noastră. Unul şi acelaşi Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut care Se face cunoscut în două firi fără amestecare, fără schimbare, în chip neîmpărțit şi nedespărțit, în aşa fel încît unirea nu distruge deosebirea celor două firi, ci, dimpotrivă, însuşirile fiecărei firi nu rămîn din această pricină decît mai statornice cînd se găsesc unite într-o singură persoană sau ipostas, care nu se desparte, nici nu se împarte în două persoane, fiind aceeaşi şi singura Persoană a Fiului, Unul-Născut, Dumnezeu şi Cuvîntul, Domnul Iisus Hristos“239. Ceea ce surprinde în această formulă este caracterul său apofatic; într-adevăr, unirea celor două firi este exprimată prin patru adverbe negative: ˘sugcÚtoj (neamestecat), Ątreptoj (neschimbat), ˘dia…retoj (neîmpărțit), ˘cčristoj (nedespărțit). Noi cunoaştem realitatea unirii celor două firi într-o singură persoană, dar „cum“-ul acestei uniri rămîne pentru noi o taină întemeiată pe distincția-identitate de neînțeles a firii şi a persoanei. Hristos, persoană dumnezeiască, va avea în El, aşadar, două principii deosebite şi unite în acelaşi timp. Se va putea spune că Fiul lui Dumnezeu a pătimit, a murit pe cruce, dar cu ceea ce putea pătimi şi muri, adică cu firea Sa umană. Deopotrivă, vom putea spune că născîndu-Se ca un prunc în ieslea din Bethleem, fiind spînzurat pe cruce sau odihnindu-Se în groapă, El n-a încetat să domnească prin atotputernicia Sa peste lumea creată, în virtutea dumnezeirii Sale, care nu suferă nici o schimbare.

După cum am spus de mai multe ori, desăvîrşirea persoanei stă în renunţare. Dat fiind că este distinctă de fire, că este „ne-fiinţă“ în calitatea ei de a fi ea însăşi, persoana se exprimă în renunţarea la existenţa pentru sine. Aceasta înseamnă deşertarea persoanei Fiului kšnwsij (kenoza) dumnezeiască. „Toată taina iconomiei – zice Sfîntul Chiril al Alexandriei – stă în deşertarea şi micşorarea Fiului lui Dumnezeu.“240 Este renunţarea la voinţa proprie pentru a îndeplini voinţa Tatălui, fiindu-I ascultător pînă la moarte, pînă la cruce. De altfel, această lepădare a voinţei proprii nu este o determinare, un act, ci, ca să spunem aşa, fiinţa însăşi a persoanelor Treimii neavînd decît o singură voinţă proprie firii comune. Voinţa dumnezeiască în Hristos era, aşadar, voinţa comună a celor trei: voinţa Tatălui – izvor de voinţă, voinţa Fiului – ascultare, voinţa Sfîntului Duh – împlinire. „Căci Fiul – zice Sfîntul Chiril al Alexandriei – nu poate face ceva pe care să nu-l poată face şi Tatăl. Într-adevăr, avînd aceeaşi fiinţă cu El, este legat, ca să spunem aşa, prin anumite legi fizice, să posede aceeaşi voinţă şi aceeaşi putere. De altminteri, Tatăl arată Fiului ceea ce face El Însuşi, nu prezentîndu-I lucrările Sale scrise pe table, nu învăţîndu-L ceea ce El nu ştie (Fiul ştie toate întrucît este Dumnezeu), ci oglindindu-Se pe Sine întreg în firea Celui născut şi arătînd în Acesta tot ceea ce-I este propriu şi firesc, în aşa fel încît Fiul să cunoască după ceea ce este El Însuşi tot ceea ce este Cel care L-a născut.“241 De aceea, „cel ce a văzut pe Fiul a văzut pe Tatăl“. Kenoza (kšnwsij) este modul de a fi al persoanei dumnezeieşti trimise în lume, persoană în care se îndeplineşte voinţa comună a Treimii al cărei izvor este Tatăl. Cuvintele lui Hristos: „Tatăl este mai mare decît Mine“ sînt o expresie a acestei renunţări kenotice la voinţa Sa proprie. Aceste cuvinte vor să spună că lucrarea săvîrşită pe pămînt de Fiul întrupat este lucrarea Sfintei Treimi, de care nu poate fi despărţit Hristos care are aceeaşi fiinţă, aceeaşi voinţă cu Tatăl şi cu Sfîntul Duh. Astfel, deşertarea însăşi nu va face decît să arate mai mult dumnezeirea Fiului tuturor celor care ştiu să recunoască măreţia în micşorare, bogăţia în lipsă, libertatea în ascultare. Căci trebuie să avem ochii credinţei pentru a recunoaşte persoana, nu numai persoana dumnezeiască, ci orice persoană omenească făcută după chipul lui Dumnezeu.

Cele două firi ale lui Hristos vor rămîne deosebite, neamestecate una cu alta. Totuşi, unite în mod ipostatic, fără să se transforme una în cealaltă, ele vor intra într-o oarecare întrepătrundere (pericčrhsij e„j ˇll»laj) după Sfîntul Maxim, care reproduce aici, în cadrul dogmei hristologice, concepţia răsăriteană referitoare la energii, purcederi din fiinţa lui Dumnezeu242. Această perihoreză este, după Sfîntul Ioan Damaschinul, mai degrabă unilaterală: ea vine din partea dumnezeirii şi nu din partea firii umane243. Totuşi, dumnezeirea, o dată pătrunzînd firea umană asumată, îi dă acesteia o negrăită putere de pătrundere în dumnezeire. „Cinstind pe Împăratul şi Dumnezeul meu, cinstesc în acelaşi timp purpura trupului Său – zice Damaschinul – nu ca pe un veşmînt sau ca pe o a patra persoană, ci ca pe un trup unit cu Dumnezeu ce rămîne fără schimbare, ca şi dumnezeirea care L-a uns. Căci firea trupească n-a devenit dumnezeire, ci, aşa cum Cuvîntul nu S-a schimbat şi a rămas ceea ce era făcîndu-Se trup, tot aşa trupul s-a făcut Cuvînt fără a fi pierdut ceea ce avea, făcîndu-se una cu Logosul după ipostas.“244 Firea omenească a lui Hristos este o fire îndumnezeită, pătrunsă de energiile dumnezeieşti încă din clipa Întrupării. Sfîntul Maxim aplică aici comparaţia cu fierul pătruns de foc, făcîndu-se foc, rămînînd totuşi fier prin fire, exemplu prin care Părinţii greci exprimau de obicei starea unei firi îndumnezeite. În fiecare act al lui Hristos se pot vedea două lucrări distincte, căci Hristos lucrează potrivit celor două firi ale Sale, prin cele două firi, aşa cum sabia înroşită de foc taie şi arde în acelaşi timp: „taie în calitate de fier şi arde în calitate de foc“245. Fiecare fire lucrează potrivit proprietăţilor sale: mîna omenească ridică pe tînăra fată, dumnezeirea o învie; picioarele omeneşti merg pe deasupra apelor pentru că le întăreşte dumnezeirea. „Nu firea omenească îl învie pe Lazăr, nu puterea dumnezeiască varsă lacrimi înaintea mormîntului său“, zice Sfîntul Ioan Damaschinul246.

Cele două voinţe proprii celor două firi sînt deosebite, dar Cel care voieşte este unul, deşi El voieşte potrivit fiecăreia dintre cele două firi. Unul este, de asemenea, obiectul voinţei, căci cele două voinţe sînt unite, voinţa omenească fiind supusă în mod liber voinţei dumnezeieşti. Totuşi, această libertate nu este liberul nostru arbitru (gnwm»), facultatea de alegere ce revine persoanei. Într-adevăr, persoana dumnezeiască a Cuvîntului nu avea nevoie să aleagă, să se hotărască chibzuind. Alegerea este o mărginire proprie libertăţii noastre slăbite: dacă firea umană a lui Hristos ar putea voi ca om, persoana Sa dumnezeiască nu ar alege, ea nu ar exercita ca persoanele umane liberul arbitru247. Voinţa dumnezeiască, după Sfîntul Ioan Damaschinul, îngăduia

voinței omenești să voiască, să arate din plin ceea ce-i era propriu firii umane248. Ea mergea de fiecare dată înaintea voinței omenești, încît firea umană a lui Hristos voia „dumnezeiește“ (qeikîj), în acord cu dumnezeirea care o lăsa să înflorească. De aceea trupul Său simțea foamea şi setea, sufletul Său iubea, se întrista (la moartea lui Lazăr), se indigna, Duhul Său alerga la rugăciune, care este hrana oricărui duh creat. Cele două voințe firești nu puteau intra în conflict în persoana Dumnezeului-Om. Rugăciunea din grădina Ghetsimani a fost o expresie a spaimei în fața morții, reacție proprie oricărei firi omenești, mai ales pentru o fire care nu cunoştea căderea, care nu trebuia să sufere moartea, pentru care moartea nu putea să fie decît o sfîşiere de bunăvoie, potrivnică firii. „În timp ce voința Sa omenească – zice Sfîntul Ioan Damaschinul – refuza să primească moartea şi voința dumnezeiască făcea loc acestei manifestări a naturii umane, Domnul, potrivit firii Sale omeneşti, era în luptă şi teamă, se ruga pentru a fi cruțat de moarte. Dar fiindcă voința Sa dumnezeiască dorea ca voința Sa omenească să primească moartea, pentru firea umană a lui Hristos suferința a fost de bunăvoie.“249 De aceea, ultimul strigăt de groază de moarte al lui Hristos de pe cruce era o manifestare a adevăratei Sale firi umane, care suferea de bunăvoie moartea ca pe o ultimă renunțare, ca pe un rezultat al kenozei (kšnwsij) dumnezeieşti.

Micşorarea dumnezeiască, kenoza, pentru Sfîntul Maxim250, nu era o sărăcire a dumnezeirii, ci o coborîre de negrăit a Fiului care S-a smerit pînă la „chipul unui rob“, fără a fi încetat, din această cauză, să fie pe deplin Dumnezeu. În virtutea acestei micşorări, Hristos, noul Adam, nestricăcios şi nemuritor după firea Sa omenească – fire care, mai mult, era şi îndumnezeită prin unirea ipostatică –, s-a supus de bunăvoie la toate urmările păcatului, făcîndu-Se „Om al durerilor“, după cum proorocise Isaia (Is. 53, 3). Astfel, El a introdus în persoana dumnezeiască toată decăderea firii omeneşti răvăşite de păcat, făcîndu-Se asemenea realității istorice în care Întruparea a trebuit să aibă loc. De aceea, voința pământească a lui Hristos a fost o neîntreruptă micşorare: voința Sa omenească renunța fără încetare la ceea ce îi era propriu prin fire şi primea ceea ce era contrar firii umane nestricăcioase şi îndumnezeite: foamea, setea, oboseala, durerea, suferințele şi, la sfîrşit, moartea pe cruce. Astfel, se poate spune că persoana lui Hristos, înainte de lucrarea răscumpărătoare, înainte de Înviere, avea în natura Sa umană doi poli deosebiți: nestricăciunea naturală şi lipsa naturală de suferință, proprii unei firi desăvîrşite şi îndumnezeite şi, în acelaşi timp, posibilitatea alterării şi a suferinței asumate de bunăvoie, condiții cărora persoana Sa kenotică a supus şi supunea fără încetare firea Sa umană liberă de păcat. Pentru aceasta Sfîntul Maxim distinge două moduri de asumare a firii umane de către Cuvîntul: asumarea firească şi asumarea relativă sau iconomică251. Cea dintîi este, ca să spunem aşa, ascunsă de a doua. Ea nu se arată decît o singură dată înainte de Patimi, cînd Hristos s-a arătat celor trei Apostoli aşa cum era în firea Sa umană îndumnezeită, strălucind de lumina dumnezeirii Sale. Condacul praznicului Schimbării la Față exprimă limpede cele două aspecte ale firii umane asumate de Fiul lui Dumnezeu: starea Sa firească şi starea Sa de supunere de bunăvoie la condițiile firii umane căzute: „Schimbatu-Te-ai la față în munte, Hristoase Dumnezeule, (...) şi pe cît au putut ucenicii Tăi au văzut slava Ta pentru ca atunci cînd Te vor vedea răstignit, să înțeleagă Patima Ta cea de bunăvoie şi lumii să propovăduiască că Tu eşti cu adevărat raza Tatălui“252.

Praznicul Schimbării la Față, foarte respectat de către Biserica Ortodoxă, poate sluji drept cheie pentru înțelegerea firii umane a lui Hristos în tradiția răsăriteană. Aceasta nu priveşte niciodată firea umană a lui Hristos pierzînd din vedere dumnezeirea Sa, a cărei plinătate locuia trupeşte în El (Colos. 2, 9). Îndumnezeită de către energiile dumnezeieşti, firea umană a Cuvîntului nu poate să apară fiilor Bisericii altfel după Înviere şi Rusalii decît în această înfățişare slăvită care rămînea ascunsă ochilor omeneşti înainte de venirea harului. Această fire umană face să apară dumnezeirea care este strălucirea comună celor Trei Persoane. Firea umană a lui Hristos va servi drept prilej de arătare a Sfintei Treimi. Tocmai pentru acest motiv, Epifania (sărbătoarea Botezului lui Hristos, după tradiția liturgică a Răsăritului) şi Schimbarea la Față vor fi prăznuite aşa de solemn: se va serba descoperirea Treimii, căci glasul Tatălui s-a făcut auzit şi Duhul Sfînt a fost de față, prima oară sub înfățişarea unui porumbel, a doua oară ca nor luminos care a acoperit pe Apostoli.

Această înfățișare împărătească a lui Hristos – „Unul din Sfînta Treime“ –, venit în lume pentru a birui moartea şi a slobozi pe cei închişi, este specifică spiritualității ortodoxe din toate epocile şi din toate țările. Chiar Patima, chiar moartea pe cruce şi punerea în mormînt vor îmbrăca o formă triumfală în care măreția dumnezeiască a lui Hristos, împlinind taina mîntuirii noastre, se va vedea în aspectul de decădere şi de abandonare. „Mi-au smuls veşmintele şi cu purpură M-au îmbrăcat. Mi-au pus pe cap coroană de spini şi trestie în mînă, ca să-i sfarm ca pe nişte vase de lut.“ Hristos, îmbrăcat în haina batjocurii, apare deodată către sfîrşitul acestui imn ca Împărat care vine să judece lumea, Hristosul eshatologic, Cel al Judecății din urmă. „Cel ce se îmbracă cu lumina ca şi cu o haină stătu gol înaintea judecătorilor şi primi loviri peste obraz din mîna celui pe care l-a creat. Pe Domnul slavei, oamenii fărădelegii L-au țintuit pe cruce. Atunci catapeteasma templului s-a rupt, soarele s-a întunecat, neputînd suferi să vadă pe Dumnezeu chinuit, pe Cel de care tremură toată făptura.“ Aici Hristosul de pe cruce apare în calitate de Creator al lumii în mijlocul creației cuprinse de groază, în fața tainei morții Sale. Aceeaşi idee este exprimată într-un alt imn din Vinerea Mare: „Astăzi S-a spînzurat pe lemn Cel ce a spînzurat pămîntul pe ape. Cu cunună de spini S-a încununat Împăratul îngerilor. Cu porfiră neadevărată S-a îmbrăcat Cel ce a împodobit cerul cu nori. Loviri peste obraz a luat Cel ce a slobozit pe Adam în Iordan. Cu piroane S-a pironit Mirele Bisericii. Cu sulița S-a împuns Fiul Fecioarei. Slavă Patimilor Tale, Hristoase! Slavă Patimilor Tale, Hristoase! Arată-ne nouă şi slăvită Învierea Ta“. Printre motivele pătimirii, se face simțită din ce în ce mai mult aşteptarea Paştilor. „Iată că Mormîntul închide pe Cel ce ține cu mîna Sa toată făptura. O piatră acoperă pe Domnul, Cel ce a acoperit cu frumusețea Lui cerurile... Viața doarme şi iadul tremură de groază. Adam s-a slobozit din legături. Slavă purtării Tale de grijă prin care ai creat odihna veşnică, descoperindu-ne, Dumnezeule, Prea Sfîntă Învierea Ta!“ În sfîrşit, odihna în mormînt, ultim rezultat al kenozei dumnezeieşti, ne introduce deodată în odihna tainică a Creatorului: lucrarea răscumpărării se face una cu lucrarea creației. „Marele Moise a profețit tainic această zi spunînd: şi Dumnezeu binecuvîntă ziua a şaptea. Aceasta-i sîmbăta binecuvîntată, aceasta este ziua odihnei. Căci în această zi Fiul unic al lui Dumnezeu se va odihni de toate lucrările Sale.“ Prin acest imn sfînt cîntat în Vinerea Mare, Biserica întredeschide înaintea noastră „taina ascunsă în Dumnezeu mai înainte de toți vecii“. Să ne amintim cuvintele Sfîntului Maxim Mărturisitorul, pe care le-am citat la începutul acestui capitol: „Cel care a cunoscut taina Crucii şi a Mormîntului cunoaşte şi rațiunile ființiale ale tuturor lucrurilor“253. Dar Duhul rămîne mut înaintea acestei taine şi gîndirea teologică nu găseşte cuvinte pentru a o exprima.

Atitudinea apofatică, proprie teologiei răsăritene, capătă grai în mulțimea de imagini pe care Părinții greci le pun înaintea minții noastre pentru a o ridica la contemplarea lucrării împlinite de Hristos, lucrare cu neputință de înțeles pentru îngeri, după Sfîntul Pavel. Această lucrare este numită, cel mai adesea, răscumpărare, ceea ce implică ideea unei datorii de plătit, a unei răscumpărări a celor închişi, imagine împrumutată din practica juridică. Imaginea, reluată de toți Părinții, este a Sfîntului Pavel, ca şi o altă imagine din ordinea juridică, cea de „mijlocitor“, care împacă pe oameni cu Dumnezeu prin Crucea pe care El desființează duşmănia. Alte imagini au mai curînd un caracter războinic: lupta, cucerirea, distrugerea puterilor potrivnice. Sfîntul Grigorie de Nyssa va reprezenta iconomia mîntuirii ca pe un pretext dumnezeiesc care a întors viclenia duhului celui rău şi astfel a slobozit omenirea. Există, de asemenea, imagini foarte obişnuite din domeniul fizic, ca cea a focului care distruge necurățiile firii, ale nestricăciunii, care face să piară stricăciunea, a medicului care vindecă firea mutilată etc. Dacă vrem să facem din vreuna dintre aceste imagini expresia potrivită a tainei mîntuirii noastre, riscăm să înlocuim „taina ascunsă în Dumnezeu înainte de toți vecii“ prin concepte pur omeneşti şi nepotrivite. Sfîntul Maxim reuşeşte să adune toate aceste imagini ale lucrării mîntuitoare într-o expresie concludentă şi plină de tîlc: „Moartea lui Hristos pe cruce este o judecată a judecății“254.

Sfîntul Grigorie de Nazianz aplică teologiei răscumpărării metoda apofatică. Alungînd, nu fără ironie, una după alta imaginile nepotrivite prin care se doreşte în mod obişnuit să se exprime lucrarea mîntuirii noastre îndeplinită de Hristos, el desprinde astfel taina de nepătruns a biruinței asupra morții. „Trebuie să examinăm, spune el, problema şi dogma, adesea trecute sub tăcere, dar care pentru mine, din acest motiv, nu cer mai puțin un studiu aprofundat. Sîngele vărsat pentru noi, sîngele de mult

preț şi slăvit al lui Dumnezeu, acest sînge al Jertfitorului şi al Jertfei, pentru ce a fost vărsat şi cui s-a oferit? Noi eram sub stăpînirea diavolului, vînduți păcatului, după ce am dobîndit stricăciunea prin dorința de plăceri. Dacă prețul răscumpărării noastre este plătit celui care ne ține sub puterea sa, eu mă întreb: cui şi pentru care motiv este dat un asemenea preț? Dacă este dat diavolului, ce ocară! Tîlharul primeşte prețul răscumpărării. Nu numai că îl primeşte de la Dumnezeu, ci primeşte pe Dumnezeu Însuşi. Pentru silnicia sa, el pretinde un preț aşa de neînchipuit, încît ar fi fost mai drept să ne ierte de plată. Dar dacă acest preț este oferit Tatălui, ne întrebăm înainte de toate pentru care motiv? Nu Tatăl ne-a ținut în robie. În sfîrşit, pentru ce sîngele singurului Său Fiu să fi fost plăcut Tatălui, care n-a voit să primească pe Isaac oferit de Avraam ca ardere de tot, ci a înlocuit această jertfă omenească prin cea a unui berbec? Este evident că Tatăl nu primeşte jertfa pentru că I se cuvenea sau pentru că avea trebuință de ea, ci din iconomie: trebuia ca omul să fie sfințit de firea umană a lui Dumnezeu, trebuia ca El Însuşi să ne slobozească biruind tiranul prin propria Sa putere, ca El să ne cheme spre El prin Fiul Său, care este Mijlocitorul care îndeplineşte toate, cinstind pe Tatăl, căruia îi este întru toate ascultător... Restul să fie cinstit prin tăcere...“255 „Trebuia ca Dumnezeu să Se facă om şi să moară, ca noi să putem trăi din nou.“256 „Nimic nu se poate asemui minunii mîntuirii Mele: cîteva picături de sînge reconstituie tot universul.“257

Această biruință asupra morții se arată înainte de toate în Învierea Domnului: „În această zi Hristos a fost chemat dintre morții cărora li se alăturase. În această zi El a frînt boldul morții, a sfărîmat porțile întunecoase ale tristului iad, slobozind sufletele. În această zi, ieşind din mormînt, S-a arătat oamenilor pentru care S-a născut, a murit şi a înviat din morți“258.

Hristos a luat asupra Sa firea noastră, El S-a supus de bunăvoie tuturor urmărilor păcatului, El a luat asupra Sa răspunderea pentru vina noastră, rămînînd totuşi străin de păcat, pentru a dezlega tragedia libertății umane, pentru a depăşi ruptura dintre Dumnezeu şi oameni, introducînd ruptura în sînul persoanei Sale, unde nu este loc pentru nici o sfîşiere, pentru nici o contradicție interioară. După Sfîntul Maxim, Hristos vindecă tot ceea ce aparține oamenilor şi, înainte de toate, voința care a fost izvorul păcatului. În kenoza Sa de negrăit, Dumnezeu-Omul Se integrează în realitatea stricăcioasă istovind-o, dînd-o afară dinăuntru prin voința Sa nestricăcioasă. Această integrare de bunăvoie în condiția omenirii căzute trebuia să ducă la moartea Sa pe cruce, la coborîrea Sa în iad. Astfel, toată realitatea firii căzute – dimpreună cu moartea –, toate condițiile existențiale care erau rezultatul păcatului şi, ca atare, aveau caracterul de chin, de pedeapsă, de blestem, au fost prefăcute, prin crucea lui Hristos, în condiții pentru mîntuire. „Locul pătimirii se făcu rai.“ Crucea, care trebuia să marcheze ultima decădere, devine o temelie de nezdruncinat a universului: „Crucea dătătoare de viață, putere a împăraților, tărie a drepților, măreție a preoților“ (Cîntarea Înălțării Crucii).

După Sfîntul Maxim Mărturisitorul, lucrarea mîntuirii cuprinde trei trepte pe care Hristos le restatorniceşte pe rînd în fire: ființa, ființa conformă binelui (eÙ e‡nai), ființa veşnică (aeˆ e‡nai). Prima treaptă este atinsă prin Întrupare, a doua prin incoruptibilitatea voinței în viața pămîntească ce duce la cruce, a treia prin nestricăciunea firii ce se descoperă în Înviere259. Să revenim la textul din Sfîntul Maxim, unde el spune: „Cel care pătrunde mai departe decît Crucea şi decît Mormîntul şi se află inițiat în taina Învierii află scopul pentru care Dumnezeu a creat toate aceste lucruri“260.

Părinții care au trăit în perioada hristologică, formulînd dogma despre Hristos Dumnezeu-Om, n-au pierdut niciodată din vedere problema unirii noastre cu Dumnezeu. Argumentele obişnuite pe care ei le invocă împotriva învățăturilor străine Ortodoxiei vizează mai ales deplinătatea unirii noastre, a îndumnezeirii noastre, care devine imposibilă dacă despărțim cele două firi ale lui Hristos ca Nestorie, dacă admitem în El, ca monofiziții, numai firea dumnezeiască, dacă tăiem ca Apolinarie o parte din firea Sa omenească, dacă vrem să vedem în El numai voința şi lucrarea divină, ca monoteliții. „Ceea ce nu este asumat nu poate fi îndumnezeit“, iată argumentul patristic care revine fără încetare261.

Ceea ce este îndumnezeit în Hristos este firea Sa omenească, preluată în deplinătatea Sa de persoana dumnezeiască. Ceea ce trebuie îndumnezeit în noi este firea noastră întreagă, aparținînd persoanei noastre, care trebuie să intre în unire cu Dumnezeu,

să devină o persoană creată în două firi: firea umană îndumnezeită şi firea sau, mai degrabă, energia dumnezeiască îndumnezeitoare.

Lucrarea îndeplinită de Hristos se referă la firea noastră care nu este despărțită de Dumnezeu prin păcat. Este o nouă fire, o făptură înnoită care intră în lume, un nou trup, curat de orice atingere cu păcatul, slobod de orice necesitate din afară, despărțit de nedreptatea noastră, de orice voință străină, prin sîngele scump al lui Hristos. Această făptură, acest trup este Biserica, mediu curat şi nestricăcios, în care se atinge unirea cu Dumnezeu; este chiar şi firea noastră, ca una care face parte din trupul Bisericii, ca parte a trupului lui Hristos căruia I se integrează prin botez.

Dar dacă prin firea noastră noi sîntem mădulare, părți ale firii umane a lui Hristos, persoanele noastre n-au ajuns încă să se unească cu dumnezeirea Sa. Răscumpărarea, curățirea firii nu oferă încă toate condițiile necesare în vederea îndumnezeirii. Biserica este deja Trupul lui Hristos, dar nu este încă „plinirea Celui ce plineşte toate întru toți“ (Efes. 1, 23). Lucrarea lui Hristos s-a săvîrşit; acum poate să se împlinească lucrarea Sfîntului Duh262.

Capitolul 8

Iconomia Sfîntului Duh

Întruparea Cuvîntului este o taină mai mare, mai adîncă decît cea a facerii lumii; totuşi, lucrarea lui Hristos se realizează în raport cu ceea ce este contingent, ca o acțiune dumnezeiască realizată ca urmare a păcatului lui Adam. Consecință preexistentă, voință dumnezeiască de mîntuire ce precede voința omenească a căderii, această „taină ascunsă mai înainte de toți vecii în Dumnezeu“, care se descoperă în istorie ca taină a Crucii lui Hristos, nu este, la drept vorbind, întîmplătoare, în măsura în care libertatea omenească era implicată în ideea de creație. Iată de ce libertatea aceasta nu a putut să distrugă universul întocmit de Dumnezeu: ea s-a găsit cuprinsă într-un alt plan de existență, mai larg, deschis de Cruce şi Înviere. O nouă realitate intră în lume, un trup mai desăvîrşit decît lumea: Biserica, întemeiată pe o îndoită iconomie dumnezeiască: lucrarea lui Hristos şi lucrarea Sfîntului Duh, două dintre persoanele Sfintei Treimi care au fost trimise în lume. Cele două lucrări sînt la temelia Bisericii, amîndouă sînt necesare ca noi să putem ajunge la unirea cu Dumnezeu.

Dacă Hristos este „cap al Bisericii, care este trupul Lui“, Sfîntul Duh este „Cel ce plineşte toate în toți“ (Efes. 1, 23). Astfel, cele două definiții pe care le dă Sfîntul Pavel Bisericii arată doi poli deosebiți, corespunzînd celor două persoane dumnezeieşti. Biserica este trup, întrucît Hristos este Capul său; ea este plinătate, întrucît Sfîntul Duh o însufleţeşte, o umple de dumnezeire, căci dumnezeirea locuieşte în ea trupeşte, precum locuia în firea umană îndumnezeită a lui Hristos. Aşadar, putem spune cu Sfîntul Irineu: „Unde este Biserica, acolo este Duhul lui Dumnezeu, unde este Duhul, acolo este Biserica“263.

Cu toate acestea, Duhul „care a grăit prin proorocі“ nu a fost niciodată străin de iconomia dumnezeiască în lumea în care se manifesta voința comună a Sfintei Treimi. El era prezent atît în lucrarea creației, cît şi în cea a răscumpărării. Sfîntul Duh este Cel care plineşte toate, după Sfîntul Vasile: „Venirea lui Hristos: Duhul o ia înainte. Întruparea: Duhul este acolo. Lucrări minunate, haruri şi vindecări: prin Sfîntul Duh. Dracii alungați: prin Duhul lui Dumnezeu. Diavolul înlănțuit: fiind Duhul de față. Lăsarea păcatelor: în harul Sfîntului Duh... Unirea cu Dumnezeu: prin Duhul. Învierea morților: prin puterea Duhului“264. Şi totuşi, Cuvîntul Evangheliei este formal: „Încă nu era dat Duhul, pentru că Iisus încă nu fusese preaslăvit“ (Ioan 7, 39). Aşadar, lucrarea Sfîntului Duh în lume înainte de Biserică şi în afară de Biserică nu este aceeaşi cu prezența Sa în Biserică după Cincizecime. Aşa cum Cuvîntul, per quem omnia facta sunt, descoperea înțelepciunea lui Dumnezeu în creație mai înainte ca El să fi fost trimis în lume şi să fi intrat în istoria ei ca o persoană dumnezeiască întrupată, tot aşa Duhul Sfînt în care voința dumnezeiască – creatoare şi păstrătoare a universului – se împlinea încă din clipa creației a fost trimis la un moment dat în lume pentru a fi prezent acolo nu numai prin lucrarea Sa, comună întregii Treimi, ci şi ca persoană.

Teologii au insistat întotdeauna asupra deosebirii radicale dintre purcederea veşnică a persoanelor, care este „lucrarea firii“, după Sfîntul Ioan Damaschinul – fiinţa însăşi a Sfintei Treimi –, şi misiunea în timp a Fiului şi a Sfîntului Duh în lume, lucrare a voinţei comune a celor trei ipostasuri. În ceea ce priveşte Duhul Sfînt, Părinţii greci folosesc de obicei verbul ™kporeÚomai pentru a arăta purcederea Sa veşnică, în timp ce verbele proŹhmi, procšomai arată de cele mai multe ori misiunea Sa în lume. În planul veşnic, persoanele Fiului şi Duhului purced de la Tatăl, „izvorul unic al dumnezeirii“. În planul misiunii în timp, lucrare a voinţei care ţine de fiinţa Treimii, Fiul este trimis de către Tatăl şi Se întrupează prin Sfîntul Duh; se poate spune, de asemenea, că Fiul este trimis de El Însuşi întrucît împlineşte voinţa de a fi trimis, neavînd „voinţă proprie“. Acelaşi lucru este adevărat şi cu privire la misiunea Sfîntului Duh în lume: El împlineşte voinţa comună a Celor Trei, fiind trimis de Tatăl şi transmis de Fiul. După Sfîntul Simeon Noul Teolog, „spunem că Sfîntul Duh este trimis sau dat, dar aceasta nu înseamnă deloc că El rămîne străin de voinţa misiunii Sale. Într-adevăr, Sfîntul Duh, una dintre persoanele Sfintei Treimi, împlineşte prin Fiul ceea ce doreşte Tatăl, ca şi cum aceasta ar fi voinţa Sa, căci Sfînta Treime este neîmpărţită în ceea ce priveşte firea, substanţa şi voinţa Sa“265.

Astfel, după cum Fiul Se pogoară pe pămînt şi împlineşte lucrarea Sa prin Duhul, tot aşa persoana Sfîntului Duh vine în lume fiind trimisă de Fiul: „Mîngîietorul, pe Care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine“ (Ioan 15, 26). Strîns legaţi în lucrarea Lor comună pe pămînt, Fiul şi Sfîntul Duh rămîn totuşi, chiar în această lucrare, două persoane independente una de alta în ceea ce priveşte fiinţa lor ipostatică. De aceea venirea personală a Sfîntului Duh nu va avea caracterul unei lucrări ce s-ar face din poruncă, depinzînd într-un fel de aceea a Fiului. Cincizecimea nu este o „continuare“ a Întrupării, ea este urmarea acesteia, consecinţa acesteia: creaţia a devenit aptă să primească Sfîntul Duh şi El pogoară în lume, umple de prezenţa Sa Biserica răscumpărată, spălată, curăţită prin sîngele lui Hristos.

Se poate spune, într-un anume sens, că lucrarea lui Hristos o pregătea pe aceea a Sfîntului Duh: „Foc am venit să arunc pe pămînt şi cît aş vrea să fie acum aprins!“ (Luca 12, 49). Cincizecimea apărea deci ca ţelul, scopul final al iconomiei dumnezeieşti pe pămînt. Hristos Se întoarce la Tatăl pentru ca Duhul să Se pogoare: „Vă este de folos ca să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mîngîietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi“ (Ioan 16, 7). Totuşi, în venirea Sa personală Sfîntul Duh nu-şi arată deloc persoana. El nu vine chiar în numele Său, ci în numele Fiului, pentru a mărturisi pe Fiul – aşa cum Fiul a venit în numele Tatălui pentru a-L face cunoscut pe Tatăl. „Nu ne gîndim la Tatăl fără Fiul – spune Sfîntul Grigorie de Nyssa –, nu-L gîndim pe Fiul fără Sfîntul Duh. Căci este cu neputinţă să ajungi la Tatăl fără să fi fost înălţat de Fiul şi cu neputinţă să-L numeşti pe Iisus Domn fără numai în Sfîntul Duh“266. Persoanele dumnezeieşti nu se afirmă deloc prin ele-însele, ci una mărturiseşte pe cealaltă. Aceasta este pricina pentru care Sfîntul Ioan Damaschinul spunea că „Fiul este chipul Tatălui şi Duhul, chipul Fiului“267. Aceasta înseamnă că al treilea ipostas al Treimii este singurul care nu-şi are chipul într-o altă persoană. Sfîntul Duh rămîne nearătat ca persoană, tainic, ascunzîndu-Se chiar în arătarea Sa. Tocmai pentru acest motiv Sfîntul Simeon Noul Teolog, în imnele consacrate iubirii dumnezeieşti, îl va cînta prin trăsăturile apofatice ale unei persoane tainice şi care nu poate fi cunoscută: „Vino, Lumină adevărată; vino, viaţă veşnică; vino, taină ascunsă; vino, vistierie fără nume; vino, lucru negrăit; vino, persoană cu neputinţă de cunoscut; vino, bucurie neîncetată! Vino, lumină neînserată; vino, nădejde care vrei să mîntuieşti pe toţi. Vino, înviere a morţilor; vino, Puternice, care împlineşti, prefaci şi schimbi totul prin voinţa Ta; vino, Nevăzutule, cu totul de neatins şi de nepipăit. Vino, Cel care rămîi pururea nemişcat şi care, în tot ceasul, Te mişti şi vii către noi, cei ce zăcem în iad. Tu eşti mai presus de ceruri. Numele Tău, atît de dorit şi mereu invocat, nimeni n-ar putea spune ce este. Nimeni nu poate şti cum eşti Tu, de ce neam sau în ce fel, căci aceasta este cu neputinţă. Vino, coroană niciodată veştejită. Vino, Cel pe care bietul meu suflet L-a iubit şi-L iubeşte! Vino singur la cel rămas singur. Vino, Tu care m-ai despărţit de toţi şi m-ai făcut să fiu singuratic în această lume şi care Tu Însuţi Te-ai făcut dorinţă în mine, care ai voit să Te voiesc, Tu, Cel cu totul neapropiat. Vino, suflarea şi viaţa mea, mîngîierea smeritei mele inimi“268.

Însăşi învăţătura despre Sfîntul Duh are caracterul unei tradiţii mai tainice, mai puţin descoperite, spre deosebire de arătarea strălucitoare a Fiului, vestită de Biserică pînă la marginile lumii. Sfîntul Grigorie de Nazianz pune în evidenţă o iconomie

ascunsă în cunoaşterea adevărurilor privind persoana Sfîntului Duh. „Vechiul Testament – spune el – a arătat în chip limpede pe Tatăl, neclar pe Fiul. Noul Testament a descoperit pe Fiul şi a strecurat dumnezeirea Duhului. Astăzi, Duhul trăieşte printre noi şi se face cunoscut mai limpede. Căci ar fi fost primejdios, cînd dumnezeirea Tatălui nu era recunoscută, să se predice în chip deschis Fiul şi, cîtă vreme dumnezeirea Fiului nu era admisă, să se impună, dacă îndrăznesc să spun aşa, ca un adaos, Sfîntul Duh... Se cuvenea mai degrabă ca, prin adăugiri parţiale şi, cum spune David, prin suişuri din slavă în slavă, măreţia Treimii să strălucească în mod progresiv... Priviți cum ne vine lumina: puțin cîte puțin. Priviți ordinea în care ne este descoperit Dumnezeu: ordine pe care trebuie să o respectăm la rîndul nostru, nedezvăluind totul fără vreme şi fără dreaptă socoteală şi totuşi fără să ținem nimic ascuns pînă la sfîrşit. Căci una ar fi fost nechibzuită, şi cealaltă neevlavioasă. Una ar fi riscat să rănească pe cei din jur, iar cealaltă să îndepărteze de noi pe propriii noştri frați... Mîntuitorul cunoştea anumite lucruri despre care socotea că ucenicii Săi nu ar fi putut să şi le însuşească încă, deşi ei erau deja plini de o învățătură îmbelşugată... Şi El le repeta că Duhul, la venirea Sa, îi va învăța totul. Gîndesc, aşadar, că numărul acestor lucruri era însăşi dumnezeirea Sfîntului Duh: ea trebuia să fie vestită mai limpede după aceea, atunci cînd, după biruința Mîntuitorului, cunoaşterea propriei Sale dumnezeiri va fi întărită.“269 Dumnezeirea Fiului este întărită de Biserică şi predicată în întreaga lume; mărturisim, de asemenea, dumnezeirea Sfîntului Duh, comună cu cea a Tatălui şi a Fiului, mărturisim Sfînta Treime. Dar persoana însăşi a Sfîntului Duh care ne descoperă aceste adevăruri, pe care ni le face vizibile lăuntric, arătate ca şi cum le-am atinge, rămîne totuşi nedescoperită, tainică, ascunsă de dumnezeirea pe care ea ne-o descoperă, prin darul pe care ni-l împărtăşeşte.

Teologia Bisericii de Răsărit deosebeşte persoana Sfîntului Duh de darurile pe care ea le împărtăşeşte oamenilor. Această deosebire se întemeiază pe cuvintele lui Hristos: „Acela Mă va mărturisi, pentru că din al Meu va lua şi vă va vesti. Toate cîte are Tatăl ale Mele sînt; pentru aceasta am zis că din al Meu ia“ (Ioan 16, 14-15). Ceea ce este comun Tatălui şi Fiului este dumnezeirea pe care Sfîntul Duh o împărtăşeşte oamenilor în Biserică, făcîndu-i „părtaşi ai dumnezeieştii firi“, dînd focul dumnezeirii, harul necreat, celor care se fac mădulare ale trupului lui Hristos. Într-un antifon de la utrenia Bisericii Ortodoxe se cîntă: „Prin Sfîntul Duh tot sufletul viază, şi prin curăție se înalță; luminează-se întru unirea Treimii cu sfințenie de Taină“270.

Adesea, darurile Sfîntului Duh sînt arătate prin numele celor şapte duhuri care se găsesc într-un text din Isaia: duhul înțelepciunii, duhul înțelegerii, duhul sfatului, duhul tăriei, duhul cunoştinței, duhul bunei-credințe, duhul temerii de Dumnezeu (Isaia 11, 2-3). Cu toate acestea, teologia ortodoxă nu face o distincție specială între aceste daruri şi harul îndumnezeitor. În general, pentru tradiția Bisericii de Răsărit, harul înseamnă toată bogăția firii dumnezeieşti, în măsura în care se împărtăşeşte oamenilor; este dumnezeirea care purcede în afara ființei Sale şi se dăruieşte, firea dumnezeiască la care participăm în energii.

Sfîntul Duh, izvorul acestor daruri necreate şi nesfîrşite, rămînînd nenumit şi nedescoperit, primeşte toată mulțimea numelor care pot fi date harului. „Sînt cuprins de spaimă – spune Sfîntul Grigorie de Nazianz – cînd cuget la bogăția numirilor: Duhul lui Dumnezeu, Duhul lui Hristos, Înțelepciunea lui Hristos, Duhul Înfierii. El ne creează din nou în botez şi în înviere. El suflă unde voieşte. Izvor al luminii şi al vieții, El face din mine o Biserică, mă îndumnezeieşte, mă desăvîrşeşte, o ia înaintea botezului şi este căutat după botez. Tot ceea ce face Dumnezeu, El împlineşte. El se înmulțeşte în limbi de foc şi înmulțeşte darurile, El creează propovăduitori, apostoli, proroci, păstori, dascăli... El este un alt Mîngîietor... ca şi cum ar fi un alt Dumnezeu.“271 După Sfîntul Vasile, nu există dar acordat făpturii în care să nu fie prezent Duhul Sfînt272. El este „Duhul Adevărului, darul înfierii, făgăduința bunătăților ce vor să fie, începutul fericirii celei veşnice, puterea cea făcătoare de viață, izvorul sfințeniei“273. Sfîntul Ioan Damaschinul Îl numeşte „Duhul Adevărului, Stăpîn, Izvor al înțelepciunii, al vieții şi al sfințirii, Plinătate, Cel care cuprinde toate, împlinind toate, Atotputernic, Putere nesfîrşită, întinzîndu-şi stăpînirea asupra întregii făpturi, fără a fi supus vreunei stăpîniri oarecare, sfințind fără a fi El Însuşi sfințit“ etc.274 După cum am spus, toată această nesfîrşită mulțime de numiri se referă mai ales la har, la bogăția firească a lui Dumnezeu pe care Sfîntul Duh o împărtăşeşte tuturor celor în care este prezent. Or, El este prezent cu dumnezeirea Sa pe care o face cunoscută, rămînînd totuşi necunoscut şi nearătat: ipostas nedescoperit ce nu îşi are chipul într-o altă persoană dumnezeiască.

Sfîntul Duh a fost trimis în lume sau, mai degrabă, în Biserică, în numele Fiului („Mîngîietorul, Duhul Sfînt pe care Tatăl Îl va trimite în numele Meu“ – Ioan 14, 26). Trebuie deci să porți numele Fiului, să fii un mădular al trupului Său pentru a primi Sfîntul Duh. Hristos a recapitulat în Sine omenirea, după expresia preferată a Sfîntului Irineu. El a devenit Capul, principiul, ipostasul firii omeneşti înnoite, care este trupul Său; pentru aceasta, acelaşi Sfînt Irineu dă Bisericii numele de „Fiu al lui Dumnezeu“275. E unitatea „omului nou“ la care se ajunge „îmbrăcîndu-L pe Hristos“, devenind mădular al Trupului Său prin botez. Această fire este una şi nedespărțită, „omul unic“. Sfîntul Clement al Alexandriei vede în Biserică pe Hristos în întregime, Hristosul total, care nu se împarte: „El nu este nici barbar, nici evreu, nici elin, nici bărbat, nici femeie, ci este Omul cel nou, transformat în întregime prin Duhul“276. „Bărbați, femei, copii, spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul, adînc despărțiți în privința rasei, a neamului, a limbii, a felului de viață, a muncii, a ştiinței, a vredniciei, a averii... Pe toți Biserica îi creează din nou în Duhul Sfînt. Tuturor, deopotrivă, ea le întipăreşte o formă dumnezeiască. Toți primesc de la ea o fire unică, imposibil de sfărîmat, o fire care nu mai îngăduie să se țină seama de multele şi profundele deosebiri care îi caracterizează. În felul acesta, toți sînt crescuți şi uniți într-un mod cu adevărat universal. În Biserică nimeni nu este cîtuşi de puțin despărțit de comunitate, toți se contopesc, pentru a spune aşa, unii în alții, prin puterea simplă şi de nedespărțit a credinței... De asemenea, Hristos este totul întru toți, El care cuprinde toate în Sine după puterea unică, nesfîrşită şi atotînțeleaptă a bunătății Sale – ca un centru spre care se adună liniile –, pentru ca făpturile Dumnezeului unic să nu rămînă străine sau vrăjmaşe unele față de altele, neavînd un loc comun unde să-şi arate prietenia şi pacea.“277 În fața acestei unități a firii în Biserică, Sfîntul Ioan Gură de Aur se întreabă: „Ce înseamnă aceasta? Aceasta înseamnă că şi din unii, şi din alții Hristos face un singur trup. Astfel, cel ce locuieşte la Roma priveşte pe indieni ca pe propriile sale mădulare. Există vreo unire asemenea acesteia? Hristos este Capul tuturor“278. Acesta este însuşi sensul „recapitulării“ universului, a întregii firi în omul-Adam, care trebuia să unească cu Dumnezeu lumea creată. Hristos, cel de-al doilea Adam, împlineşte acum această recapitulare. Cap al trupului Său, El devine ipostasul acestui trup adunat de la marginile universului. În El, fiii Bisericii sînt mădularele Sale şi, ca atare, se găsesc cuprinşi în ipostasul Său. Dar acest „om unic“ în Hristos, cu toate că rămîne unul prin firea Sa înnoită, este totuşi multiplu în persoane: el există în mai multe persoane. Dacă firea umană se găseşte unită în ipostasul lui Hristos, dacă ea este o fire „enipostaziată“ – există într-un ipostas –, persoanele omeneşti, ipostasurile acestei firi unificate nu sînt nimicite. Ele nu se confundă cu persoana dumnezeiască a lui Hristos, nu se unesc cu ea. Căci un ipostas nu poate intra în unire cu alt ipostas fără a înceta să mai existe ca ființă personală; aceasta ar însemna nimicirea persoanelor omeneşti în Hristosul unic, o îndumnezeire impersonală, o fericire în care nu ar fi fericiți. Fiind o fire în Hristos, Biserica, acest trup nou al omenirii, cuprinde totuşi mai multe ipostasuri omeneşti. Este ceea ce spune Sfîntul Chiril al Alexandriei: „Împărțiți oarecum în personalități distincte, prin care cutare este Petru, sau Ioan, sau Toma, sau Matei, noi sîntem ca topiți într-un singur trup în Hristos, hrănindu-ne dintr-un singur trup“279.

Lucrarea lui Hristos cuprinde firea umană pe care o recapitulează în ipostasul Său. Lucrarea Sfîntului Duh, dimpotrivă, cuprinde persoanele, adresîndu-se fiecăreia dintre ele. Sfîntul Duh împărtăşeşte ipostasurilor omeneşti în Biserică plinătatea dumnezeirii într-un chip unic, „personal“, împropriată de fiecare om ca persoană creată după chipul lui Dumnezeu. Sfîntul Vasile spune că Sfîntul Duh este „izvorul sfințirii“, care nu „seacă din pricina mulțimii celor ce se împărtăşesc din el“280. „El este în întregime prezent în fiecare şi peste tot. Împărtăşindu-Se, El nu suferă împărțire. Cînd ne împărtăşim din El, El nu încetează să rămînă întreg, la fel ca o rază de soare... care oferă desfătări tuturor, în aşa fel încît fiecare crede că este singurul care profită de aceasta, în timp ce această lumină luminează pămîntul şi marea şi pătrunde aerul. La fel, Duhul se află prezent în fiecare dintre cei care Îl primesc, ca şi cum ar fi fost împărtăşit numai unuia şi, cu toate acestea, El revarsă asupra tuturor harul întreg, de care se bucură toți cei ce se împărtăşesc din El după măsura propriilor lor capacități, căci nu există măsură pentru puterea duhului.“281

Hristos devine chip unic potrivit firii comune a omenirii; Sfîntul Duh dă fiecărei persoane create după chipul lui Dumnezeu putința de a realiza asemănarea în firea comună: unul împrumută firii ipostasul Său, celălalt dă dumnezeirea Sa persoanelor. Astfel, lucrarea lui Hristos uneşte, lucrarea Sfîntului Duh diversifică. Totuşi, una este cu neputință fără alta: unitatea firii se realizează în persoane; cît despre persoane, ele nu-şi pot atinge desăvîrşirea, nu pot să devină pe deplin persoane decît în unitatea firii, încetînd să fie „indivizi“, trăind pentru ei înşişi, avînd firea şi voința lor proprie, „individuală“. Lucrarea lui Hristos şi lucrarea Sfîntului Duh sînt deci de nedespărțit: „Hristos creează unitatea trupului Său mistic prin Sfîntul Duh, Sfîntul Duh Se împărtăşeşte persoanelor omeneşti prin Hristos. Într-adevăr, se pot distinge două comunicări ale Sfîntului Duh Bisericii: una s-a făcut prin suflarea lui Hristos, care Se arată Apostolilor în seara Învierii (Ioan 20, 19-23), cealaltă în venirea personală a Sfîntului Duh în ziua Cincizecimii (Fapt. 2, 1-5)“.

Cea dintîi comunicare a Sfîntului Duh s-a făcut întregii Biserici, Bisericii în calitate de trup sau, mai degrabă, Duhul a fost dat soborului Apostolilor, cărora Hristos le-a dăruit în acelaşi timp puterea preoțească de a lega şi dezlega. Aceasta este o prezență a Sfîntului Duh nu personală, ci mai degrabă funcțională în raport cu Hristos care îi dă legătura unității Bisericii, după interpretarea Sfîntului Grigorie de Nyssa282. Aici Duhul Sfînt este dat tuturor împreună, ca legătură şi ca putere preoțească; El va rămîne străin persoanelor şi nu le va împărtăşi nici o sfințenie personală. Aceasta este ultima desăvîrşire pe care Hristos o dă Bisericii înainte de a părăsi pămîntul. Nicolae Cabasila stabileşte o analogie între creația omului şi reconstituirea firii noastre de către Hristos care Îşi creează Biserica: „El ne recreează – spune el – din aceeaşi materie din care ne-a creat întru început: atunci El S-a folosit de țărîna pămîntului, acum se slujeşte de propriul Său trup. El înnoieşte în noi viața nu reformînd un principiu vital pe care l-ar menține în ordinea firească, ci răspîndindu-şi sîngele în inima celor ce se împărtăşesc pentru a face să încolțească acolo însăşi viața Lui. Odinioară, El a dat suflare de viață, acum ne împărtăşeşte Însuşi Duhul Lui“283. Aceasta este lucrarea lui Hristos care se adresează firii, Bisericii, întrucît ea este trupul Lui.

Cu totul alta este comunicarea Sfîntului Duh în venirea Sa personală, în care El apare ca o persoană a Treimii, neatîrnată de Fiul în ceea ce priveşte originea Sa ipostatică, deşi trimisă în lume „în numele Fiului“. El a apărut sub formă de „limbi de foc“ despărțite unele de altele, care se aşază pe fiecare dintre cei de față, pe fiecare mădular al trupului lui Hristos. Aceasta nu mai este o comunicare a Duhului către Biserică în calitate de trup. Această comunicare este departe de a fi o funcție a unității. Sfîntul Duh Se împărtăşeşte persoanelor, însemnînd pe fiecare membru al Bisericii cu o pecete a raportului personal şi unic cu Treimea, devenind prezent în fiecare persoană. Cum? Aceasta rămîne o taină, taina pogorîrii, taina kenozei Sfîntului Duh care vine în lume. Dacă în kenoza Fiului, Persoana ne-a apărut în timp ce dumnezeirea rămînea ascunsă sub „chipul de rob“, Sfîntul Duh, în venirea Sa, arată firea comună a Treimii, dar lasă persoana Sa ascunsă sub dumnezeire. El rămîne nedescoperit, ascuns, ca să spunem aşa, de către dar, pentru ca acest dar pe care El îl împărtăşeşte să fie pe deplin al nostru, însuşit de către persoanele noastre. Sfîntul Simeon Noul Teolog, într-unul dintre imnele sale, slăveşte pe Sfîntul Duh care Se uneşte în chip tainic cu noi, dăruindu-ne plinătatea dumnezeirii: „Îți mulțumesc pentru că Tu, Ființă dumnezeiască mai presus de toate ființele, Te-ai făcut un singur duh cu mine – fără amestecare, fără schimbare –, şi Te-ai făcut pentru mine totul în toți: hrană negrăită, împărțită în dar, care se revarsă de pe buze în sufletul meu, care curge din belşug din izvorul inimii mele; veşmîntul strălucitor care mă acoperă şi mă apără şi care îi arde pe draci; curățirea care mă spală de toată spurcăciunea prin aceste sfinte şi necurmate lacrimi pe care prezența Ta le dă celor la care intri. Îți mulțumesc că mi Te-ai descoperit, ca ziua cea neînserată, ca soarele cel neapus, o, Tu, care nu ai loc unde să Te ascunzi; căci niciodată nu Te-ai ascuns: niciodată nu ai disprețuit pe nimeni, ci, dimpotrivă, noi ne ascundem nevoind să venim către Tine“284.

Venirea personală a Sfîntului Duh „cu desăvîrşire liberă“, după cuvîntul unui tropar de la Cincizecime285, n-ar putea fi concepută ca o plinătate, ca o nesfîrşită bogăție care se deschide dintr-o dată înăuntrul fiecărei persoane, dacă Biserica de Răsărit nu ar mărturisi independența ipostasului Sfîntului Duh față de Fiul, în ceea ce priveşte originea Sa veşnică. Dacă ar fi altfel, Cincizecimea, începutul procesului de sfințire, nu s-ar deosebi de suflarea pe care Hristos a împărtăşit-o Apostolilor, în care Sfîntul

Duh ar lucra ca un auxiliar la lucrarea lui Hristos, creînd unitatea trupului Său mistic. Dacă Duhul Sfînt, ca persoană dumnezeiască, ar fi socotit ca fiind dependent de Fiul, atunci S-ar prezenta, chiar în venirea Sa personală, ca o legătură care ne uneşte cu Fiul. Viaţa mistică s-ar desfăşura, aşadar, ca o cale către unirea sufletului cu Hristos prin mijlocirea Sfîntului Duh. Aceasta ne readuce la problema persoanelor omeneşti în unire: sau s-ar nimici unindu-se cu persoana lui Hristos, sau persoana lui Hristos ni s-ar impune din afară. În acest din urmă caz, harul ar fi conceput ca exterior faţă de libertate, în loc să fie dezvoltarea ei lăuntrică. Or, tocmai în această libertate mărturisim dumnezeirea Fiului arătată minţii noastre prin Sfîntul Duh care sălăşluieşte în noi.

Pentru tradiţia mistică a creştinismului răsăritean, Cincizecimea care dă persoanelor omeneşti prezenţa Sfîntului Duh, începutul procesului de sfinţire, constituie ţinta, scopul final şi, în acelaşi timp, ea înseamnă începutul vieţii duhovniceşti. Pogorînd peste ucenici sub forma limbilor de foc, Sfîntul Duh coboară în chip nevăzut asupra noilor botezaţi prin taina Sfîntului Mir. În Biserica Ortodoxă, ungerea cu Sfîntul Mir urmează imediat după botez. Sfîntul Duh lucrează în amîndouă tainele: El creează din nou firea curăţind-o, unind-o cu trupul lui Hristos, El împărtăşeşte, de asemenea, persoanei umane dumnezeirea, energia comună a Sfintei Treimi, adică harul. Legătura strînsă a acestor două taine – botezul şi ungerea cu Sfîntul Mir – este cauza pentru care darul cel necreat şi îndumnezeitor pe care îl dă pogorîrea Sfîntului Duh membrilor Bisericii este adesea numit „harul de la botez“. Astfel, Sfîntul Serafim din Sarov spunea despre harul Cincizecimii: „Acest înflăcărat suflu al harului pe care noi toţi, creştinii credincioşi, îl primim în taina Sfîntului Botez este pecetluit prin sfintele peceţi ale Sfîntului Mir, puse pe părţile principale ale trupului nostru, după prescripţiile Bisericii; căci trupul nostru devine din această clipă un trup al harului pentru veşnicie... Acest har de la botez este atît de mare, acest izvor de viaţă este atît de necesar omului, încît el nu este retras nici măcar unui eretic pînă în ceasul morţii sale, pînă la sorocul pe care Pronia i l-a pus omului pentru a-l încerca în timpul vieţii sale pe pămînt. Căci Dumnezeu încearcă pe oameni, însemnîndu-le vremea în care trebuie să-şi împlinească lucrarea, făcînd să lucreze tăria harului, care le-a fost hărăzită“286. Harul de la botez, prezenţa Sfîntului Duh în noi inalienabilă şi personală pentru fiecare, este temelia întregii vieţi creştine; este Împărăţia lui Dumnezeu pe care Sfîntul Duh o pregăteşte înăuntrul nostru, după acelaşi Sfînt Serafim287.

Sfîntul Duh, venind să Se sălăşluiască în noi, face din fiinţa noastră lăcaş al Sfintei Treimi, căci Tatăl şi Fiul sînt de nedespărţit de dumnezeirea Duhului. „Noi primim focul curat al dumnezeirii – spune Sfîntul Simeon Noul Teolog – focul despre care spunea Domnul: «Foc am venit să arunc pe pămînt» (Luca 12, 49). Ce altceva este acest foc dacă nu Sfîntul Duh, deofiinţă cu Tatăl prin dumnezeirea Sa, Sfîntul Duh cu care Tatăl şi Fiul intră în noi şi pot fi contemplaţi?“288 Prin venirea Sfîntului Duh, Treimea sălăşluieşte în noi şi ne îndumnezeieşte, ne dă energiile Sale necreate, slava Sa, dumnezeirea Sa care este veşnica lumină la care trebuie să participăm. De aceea, după Sfîntul Simeon Noul Teolog, harul nu poate rămîne ascuns în noi, sălăşluirea Sfintei Treimi nu poate rămîne nedescoperită. „Dacă cineva pretinde că toţi credincioşii au primit şi deţin Sfîntul Duh fără să aibă conştiinţa sau experienţa lui, el huleşte ţinînd drept minciună cuvîntul lui Hristos, care zice că Duhul este «un izvor de apă curgătoare spre viaţă veşnică» (Ioan 4, 14) şi iarăşi: «Cel ce crede în Mine, (...) rîuri de apă vie vor curge din pîntecele lui» (Ioan 7, 38). Dacă izvorul ţîşneşte în noi, rîul care iese din el trebuie să fie în mod necesar văzut de către cei care au ochi de văzut. Dar dacă totul se petrece în noi fără ca noi să avem vreo experienţă sau cunoştinţă despre aceasta, atunci este sigur că nu vom simţi nicidecum viaţa veşnică ce rezultă de aici, că nu vom vedea lumina Sfîntului Duh, că vom rămîne morţi, orbi, nesimţitori în viaţa veşnică, aşa cum sîntem în viaţa de acum. Nădejdea noastră va fi deci deşartă şi viaţa noastră nefolositoare, dacă rămînem mereu în moarte, dacă rămînem morţi după Duh, lipsiţi de experienţa vieţii veşnice. Dar nu este aşa, într-adevăr nu este aşa. Ceea ce am spus de multe ori voi mai spune şi nu voi înceta să o repet: lumină este Tatăl, lumină este Fiul, lumină este Duhul Sfînt. Cei trei sînt o singură Lumină atemporală, indivizibilă, fără confuzie, veşnică, necreată, nesecată, fără măsură, de nevăzut – pentru că este în afară şi mai presus de toate –, lumină pe care nimeni nu a putut să o vadă vreodată înainte să se fi curăţit, nici să o primească

înainte să o fi văzut. Pentru că trebuie mai întîi să o fi văzut pentru ca după aceea să o primim cu multe osteneli şi multe strădanii.“289

După cum am spus deja, teologia Bisericii de Răsărit deosebeşte persoana Sfîntului Duh, dătătoare a harului, şi harul necreat pe care ni-l dăruieşte. Harul este necreat, dumnezeiesc prin firea Sa. Este energia sau purcederea firii una, dumnezeirea (qeŇthj), ca deosebindu-se în mod negrăit de ființă şi împărtăşindu-se ființelor create să le îndumnezeiască. Nu mai este deci ca în Vechiul Testament, un efect produs în suflet prin voința dumnezeiască, activînd ca o cauză exterioară persoanei; acum este viața dumnezeiască ce se deschide în noi în Sfîntul Duh. Căci El se identifică în chip tainic cu persoanele omeneşti, rămînînd totuşi de neîmpărtăşit; El se substituie, oarecum, nouă înşine, căci El este Cel care strigă în inimile noastre „ava, Părinte“, după cuvîntul Sfîntului Pavel. Ar trebui mai degrabă să se spună că Sfîntul Duh se şterge, ca Persoană, în fața persoanelor create, pe care le ajută să-şi însuşească harul. În El voința lui Dumnezeu nu ne mai este exterioară: ea ne dăruieşte harul pe dinăuntru, arătîndu-se chiar în persoana noastră, atîta vreme cît voința noastră omenească rămîne în acord cu voința dumnezeiască şi conlucrează cu ea dobîndind harul, făcîndu-l al nostru. Aceasta este calea îndumnezeirii ajungînd la Împărăția lui Dumnezeu adusă în inimi de către Sfîntul Duh încă din această viață. Căci Sfîntul Duh este „ungerea împărătească“ aşezată peste Hristos şi peste toți creştinii chemați să domnească împreună cu El în veacul ce va să fie. Atunci această persoană dumnezeiască necunoscută, care nu-şi are chipul într-un alt ipostas, se va arăta în persoanele îndumnezeite: căci mulțimea sfinților vor fi chipul Său.

Capitolul 9

Cele două aspecte ale Bisericii

Rolul celor două persoane dumnezeieşti trimise în lume nu este acelaşi, deşi Fiul şi Sfîntul Duh împlinesc pe pămînt aceeaşi lucrare: ei creează Biserica în care se va face unirea cu Dumnezeu. Aşa cum am spus, Biserica este în acelaşi timp trupul lui Hristos şi plinătatea Sfîntului Duh, „împlinind totul pentru toți“. Unitatea trupului se referă la firea care apare ca „omul unic“ în Hristos; plinătatea Duhului se referă la persoane, la mulțimea ipostasurilor omeneşti, dintre care toate reprezintă un întreg şi nu numai o parte. Astfel, omul va fi în acelaşi timp o parte, un mădular al trupului lui Hristos prin firea sa; dar el va fi, de asemenea, ca persoană, o ființă care cuprinde în ea totul. Sfîntul Duh care Se aşază ca o ungere împărătească peste firea umană a Fiului, Capul Bisericii, Se împărtăşeşte fiecărui mădular al acestui trup, creează, spunînd astfel, mai mulți hristoşi, mai mulți unşi ai Domnului: persoane pe cale de îndumnezeire alături de Persoana dumnezeiască. Biserica fiind lucrarea lui Hristos şi a Sfîntului Duh, ecleziologia are o bază dublă: ea este înrădăcinată în hristologie şi totodată în pnevmatologie.

Părintele Congar, în cartea sa intitulată Chrétiens désunis, spune că „gîndirea ecleziologică răsăriteană, încă de la început, priveşte în taina Bisericii ceea ce aceasta învăluie din realitățile dumnezeieşti, mai degrabă decît aspectul său pămîntesc şi implicațiile omeneşti, realitatea lăuntrică a unității în credință şi în dragoste, mai degrabă decît cerințele concrete ale comuniunii ecleziale. S-a notat – spune el – dezvoltarea relativ slabă a ecleziologiei Părinților greci; adevărul este că ei au rămas într-o mai mare măsură la hristologie şi mai mult încă la pnevmatologie, văzînd Biserica în Hristos şi în Sfîntul Duh, mai degrabă decît în ființa sa bisericească ca atare“290. Într-un anume sens, Părintele Congar are dreptate: teologia răsăriteană nu gîndeşte niciodată Biserica în afara lui Hristos şi a Sfîntului Duh. Totuşi, aceasta nu ține deloc de o slabă dezvoltare a ecleziologiei; înseamnă mai degrabă că ecleziologia răsăriteană, „ființa bisericească ca atare“, este extrem de complexă: ea nu este din această lume, cu toate că, luată din mijlocul acestei lumi, există în lume şi pentru lume. Biserica nu poate fi redusă deci, pur şi simplu, la „aspectul său pămîntesc“ şi la „implicațiile omeneşti“, fără să-şi părăsească adevărata fire, care o deosebeşte de orice altă societate omenească. Părintele Congar caută zadarnic în tradiția dogmatică a Răsăritului o sociologie a Bisericii şi lasă deoparte, fără să observe, bogăția covîrşitoare a tradiției canonice a Bisericii Ortodoxe: culegerile de canoane atît de felurite, opera minunată a tîlcuitorilor bizantini ca Aristen, Balsamon, Zonara, literatura canonică modernă. Canoanele care reglementează viața Bisericii în „aspectul său

pământesc“ sînt de nedespărțit de dogmele creştine. La drept vorbind, ele nu sînt nişte statute juridice, ci aplicări ale dogmelor Bisericii, ale tradiției sale revelate, în toate domeniile vieții practice ale societății creştine. În lumina canoanelor, această societate apare ca o „colectivitate totalitară“, în care „dreptul indivizilor“ nu există; dar, în acelaşi timp, fiecare persoană în acest trup este scopul său şi nu poate fi privită ca un mijloc. Este singura societate în care acordul intereselor indivizilor cu cele ale colectivității nu reprezintă o problemă de nedezlegat, căci năzuințele ultime ale fiecăruia se acordă cu scopul cel mai înalt al tuturor şi acesta din urmă nu poate fi realizat în dauna interesului cuiva.

În realitate, aici nu este vorba de indivizi şi de colectivitate, ci de persoane umane care nu-şi pot atinge desăvîrşirea decît în unitatea de natură. Întruparea este temelia acestei unități de natură; Cincizecimea este afirmarea mulțimii persoanelor în Biserică.

Pe tărîmul ecleziologiei ne găsim iarăşi în fața deosebirii dintre fire şi persoane, deosebire tainică pe care am intuit-o pentru prima dată examinînd dogma Treimii în tradiția răsăriteană. Aceasta nu este de mirare pentru că, după cum spune Sfîntul Grigorie de Nyssa, „creştinismul este imitarea firii dumnezeieşti“291. Biserica este un chip al Sfintei Treimi. Părinții nu contenesc să o repete, canoanele o afirmă, de pildă, vestitul canon 34 al Aşezămintelor apostolice, care statorniceşte administrația sinodală a provinciilor mitropolitane, „pentru ca Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh să fie slăviți în chiar ordinea vieții bisericeşti“. Tocmai pentru aceasta cea mai minunată însuşire a Bisericii – aceea a catolicității (sobornicității) – în lumina dogmei Sfintei Treimi se descoperă în adevăratul ei înțeles (cu adevărat creştinesc), care nu poate fi tradus prin termenul abstract de „universalitate“. Căci sensul foarte concret al cuvîntului „catolicitate“ cuprinde nu numai unitatea, ci şi multiplicitatea; el semnalează un acord între amîndouă sau, mai degrabă, o anumită identitate a unității cu multiplicitatea care face ca Biserica să fie sobornicească în întregul ei, ca şi în fiecare dintre părțile ei. Deplinătatea întregului nu este o sumă de părți, fiecare avînd aceeaşi deplinătate ca şi întregul. Minunea sobornicității descoperă în însăşi viața Bisericii ordinea de viață proprie a Sfintei Treimi. Dogma Treimii, „sobornicească“ prin excelență, este modelul, „canonul“ tuturor canoanelor Bisericii, temeiul întregii iconomii bisericeşti. Vom lăsa deoparte chestiunile de ordin canonic, cu tot interesul pe care l-ar putea avea un studiu asupra legăturii strînse dintre dogmă treimică şi structura administrativă a Bisericii Ortodoxe. Aceasta ne-ar îndepărta de subiectul nostru, care se referă la elementele de teologie care privesc problema unirii cu Dumnezeu. Numai din acest punct de vedere ne propunem să examinăm ecleziologia răsăriteană: Biserica în calitate de mediu în care se săvîrşeşte unirea persoanelor omeneşti cu Dumnezeu.

După Sfîntul Chiril al Alexandriei, Biserica este „cetatea sfîntă, care nu a fost sfințită păzind Legea – căci Legea n-a desăvîrşit nimic“ (Evr. 7, 19) –, ci făcîndu-se asemenea cu Hristos şi participînd la firea dumnezeiască prin încredințarea Sfîntului Duh, care ne-a însemnat cu pecetea Sa în ziua eliberării noastre, cînd am fost spălați de toată întinăciunea şi eliberați de toată nedreptatea292. După Sfîntul Irineu, în trupul lui Hristos (Biserica) avem acces la izvorul Sfîntului Duh293. Trebuie deci să fim uniți cu trupul lui Hristos pentru a primi harul Sfîntului Duh. Totuşi, şi una, şi alta – unirea cu Hristos şi dăruirea harului – se fac prin acelaşi Duh. Sfîntul Maxim Mărturisitorul distinge moduri diferite ale prezenței Sfîntului Duh în lume: „Sfîntul Duh, spune el, este prezent în toți oamenii fără deosebire, ca păstrător al tuturor lucrurilor şi de viață făcător al semințelor firești; dar El este cu deosebire prezent în toți aceia care au legea, arătînd încălcarea poruncilor şi dînd mărturie despre persoana lui Hristos; cît despre creştini, Sfîntul Duh este prezent în fiecare dintre ei, făcîndu-i fii ai lui Dumnezeu; dar ca Dătător al înțelepciunii, El nu este deloc prezent în toți, ci numai în cei raționali, adică în cei care prin luptele şi străduințele spre Dumnezeu au devenit vrednici de sălăşluirea îndumnezeitoare a Sfîntului Duh. Căci toți cei care nu împlinesc voința lui Dumnezeu nu au inima rațională“294. Astfel, corespunzător chemării de a se uni cu Dumnezeu, universul este întocmit după nişte cercuri concentrice în mijlocul cărora se află Biserica, ai cărei membri devin fii ai lui Dumnezeu; totuşi, această înfiere nu este scopul ultim, căci există un cerc şi mai strîmt înăuntrul Bisericii, acela al sfinților (al „celor raționali“ – tîn sunišntwn –, după textul citat) care intră în unirea cu Dumnezeu.

Biserica este inima universului, centrul în care se hotărăsc destinele lui. Toți sînt chemați să intre în Biserică, pentru că, dacă omul este un microcosmos, Biserica este un macro-anthropos, după Sfîntul Maxim295. Ea creşte şi se compune în istorie, aducînd la sînul său, unind cu Dumnezeu pe cei aleşi. Lumea îmbătrîneşte şi cade în gîrbovire, în timp ce Biserica este în mod constant reîntinerită şi înnoită de Sfîntul Duh, care este izvorul vieții sale. La un moment dat, cînd Biserica va ajunge la deplinătatea creşterii sale, hotărîtă de voința lui Dumnezeu, lumea din afară va muri, isprăvindu-şi resursele vitale; cît despre Biserică, ea se va arăta în veşnica sa slavă, ca împărăție a lui Dumnezeu. Ea se va descoperi atunci ca adevărata temelie a făpturilor care vor învia în nestricăciune, pentru a fi unite cu Dumnezeu, devenit totul în toate. Dar unii vor fi uniți prin har (kat¦ cŁrin), alții în afara harului (par¦ tl'n cŁrin), după Sfîntul Maxim296. Unii vor fi îndumnezeiți prin energiile pe care le-au dobîndit înăuntrul ființei lor; alții vor rămîne în afară, şi pentru ei focul îndumnezeitor al Duhului Sfînt va fi o flacără din afară, insuportabilă pentru cei a căror voință se împotriveşte lui Dumnezeu. Biserica este deci modul în care se înfăptuieşte în viața de acum unirea cu Dumnezeu, unire care va fi împlinită în veacul ce va să fie, după învierea morților.

Toate condițiile necesare în vederea ajungerii la unirea cu Dumnezeu se regăsesc în Biserică. De aceea Părinții greci o aseamănă adesea raiului pămîntesc în care cei dintîi oameni trebuiau să ajungă la starea de îndumnezeire. Desigur, firea omenească nu mai are nemurirea şi nestricăciunea de la început, dar moartea şi stricăciunea au devenit calea spre viața cea veşnică, pentru că Hristos „a luat asupră-şi tot ce a fost pătruns de moarte“297, şi a zdrobit chiar moartea prin moartea Sa. După Sfîntul Grigorie de Nyssa, în viața veşnică se intră prin botez şi înviere. Botezul, chipul morții lui Hristos, este deja începutul învierii noastre, „ieşirea din labirintul morții“298. Trupul lui Hristos, cu care s-au unit creştinii prin botez, devine, după Sfîntul Atanasie, „rădăcina învierii şi a mîntuirii noastre“299.

Biserica este ceva mai mult decît raiul pămîntesc; starea creştinilor este mai bună decît condiția celor dintîi oameni. Nu există riscul pierderii iremediabile a comuniunii cu Dumnezeu, fiind cuprinşi într-un singur trup în care curge sîngele lui Hristos care „ne curăță de tot păcatul, de toată întinăciunea. Cuvîntul a luat trup pentru ca noi să putem primi Duhul Sfînt“300. Această prezență a Sfîntului Duh în noi, condiție a îndumnezeirii noastre, nu poate fi pierdută. Noțiunea de stare de har de care ar putea fi lipsiți membrii Bisericii, ca şi deosebirea între păcatele de moarte şi păcatele care se iartă sînt străine de tradiția Răsăritului. Orice păcat, chiar şi cel mai mic – şi starea lăuntrică a inimii, ca şi fapta exterioară –, poate să întunece firea şi să o aducă în acea stare în care harul să nu mai poată pătrunde în ea. Harul va rămîne nelucrător, deşi mereu prezent, unit cu persoana care a primit Sfîntul Duh. Viața sacramentală, „viața în Hristos“301, se va prezenta ca o necurmată luptă pentru dobîndirea harului care trebuie să transfigureze firea, luptă în care înălțările şi căderile vor alterna, fără ca vreodată să i se retragă omului condițiile obiective ale mîntuirii. În spiritualitatea răsăriteană, starea de har nu are un sens absolut şi static. Este o realitate dinamică şi nuanțată, care variază după schimbările voinței slăbite a omului. Toți membrii Bisericii care năzuiesc la unirea cu Dumnezeu sînt mai mult sau mai puțin în har şi, în acelaşi timp, toți sînt mai mult sau mai puțin lipsiți de har... „Toată Biserica este Biserica celor care se pocăiesc, toată Biserica este Biserica celor care pier“, spunea Sfîntul Efrem Sirul302.

Ca să te eliberezi de orice întinare a păcatului şi să creşti fără încetare în har, trebuie să te înrădăcinezi din ce în ce mai mult în unitatea firii care are ca ipostas pe Hristos Însuşi. Prin Taina trupului şi a sîngelui (Sfînta Euharistie) se realizează unitatea firii noastre cu Hristos şi, în acelaşi timp, cu toți membrii Bisericii... „Să învățăm minunea acestei Taine – spunea Sfîntul Ioan Gură de Aur – scopul instituirii sale, efectele pe care le produce. Devenim un singur trup, după Scriptură, mădulare ale trupului Său şi oase din oasele Sale. Este ceea ce realizează hrana pe care ne-o dă: El se amestecă cu noi, ca noi toți să devenim una, ca un trup unit cu Capul“303. Şi Sfîntul Ioan Damaschinul precizează: „Dacă taina Euharistiei este unire cu Hristos şi în acelaşi timp unire a unora cu alții, ea ne mijloceşte oricum unitatea cu cei care o primesc ca şi noi“304. În Euharistie, Biserica apare ca o singură fire unită cu Hristos. „Mi-ai hărăzit, Doamne, ca această Biserică stricăcioasă – trupul meu omenesc – să se unească cu Sfîntul Tău Trup, ca sîngele meu să se unească cu Sîngele Tău; şi de acum eu sînt mădularul Tău străveziu şi luminos... Sînt răpit

în afara mea, mă văd – o, minune – aşa cum am devenit. Temîndu-mă şi totodată ruşinîndu-mă de mine, Te slăvesc şi mă tem de Tine şi nu ştiu unde să mă ascund, spre ce scop să folosesc aceste mădulare noi, de temut şi îndumnezeite.“305 Astfel slăveşte Sfîntul Simeon Noul Teolog într-unul dintre imnele sale unirea euharistică care înfăptuieşte calitatea noastră de mădulare ale lui Hristos. Ea introduce pînă în adîncul fiinţei noastre „focul dumnezeirii“, care nu se desparte de trupul şi sîngele lui Hristos: „Mă împărtăşesc cu foc, eu, care sînt pai, dar – o, minune – mă simt dintr-o dată aprins fără să fiu mistuit, ca odinioară rugul arzător al lui Moise“306.

În Biserică, prin Sfintele Taine, firea noastră intră în unire cu firea dumnezeiască în ipostasul Fiului, Cap al trupului mistic. Firea noastră umană devine deofiinţă cu firea umană îndumnezeită, unită cu persoana lui Hristos, dar persoana noastră nu şi-a atins încă desăvîrşirea, de unde şovăiala Sfîntului Simeon Noul Teolog, care se simte plin de teamă şi de ruşine în faţa lui însuşi, neştiind ce să facă cu mădularele sale, „de temut şi îndumnezeite“. Firea noastră este unită cu Hristos în Biserică, care este trupul Său, şi această unire se săvîrşeşte în viaţa sacramentală, dar fiecare persoană a acestei firi una trebuie să realizeze asemănarea cu Hristos, cristoeidľj; trebuie ca ipostasurile omeneşti să devină şi ele „cu două firi“, reunind în ele firea creată cu plinătatea harului necreat, cu dumnezeirea pe care o dă Sfîntul Duh, împropriată de fiecare mădular al Trupului lui Hristos. Deoarece Biserica nu este numai firea una în ipostasul lui Hristos, ea este, de asemenea, ipostasurile felurite în harul Sfîntului Duh.

Dar această mulţime de persoane nu se poate împlini decît în unitate. Viaţa creştină, viaţa în Hristos este o cale care conduce de la multitudinea formelor de stricăciune – cea a individualităţilor care fărîmiţează firea umană – la unitatea unei firi curate, în care apare o nouă mulţime, aceea a persoanelor unite cu Dumnezeu în Sfîntul Duh. Ceea ce era împărţit prin starea de jos, în firea fărîmiţată între mai multe individualităţi, trebuie unit într-o singură temelie, în Hristos, pentru a se împărţi în starea de sus, în persoanele sfinţilor care şi-au împropriat flăcările îndumnezeitoare ale Sfîntului Duh.

Nu se cuvine să cercetăm ceea ce este personal, căci desăvîrşirea persoanei se împlineşte în părăsirea totală, în lepădarea de sine. Orice persoană care caută să se afirme nu ajunge decît la fărîmiţarea firii, la fiinţa particulară, individuală, împlinind o lucrare potrivnică celei a lui Hristos: „Cine nu adună cu Mine risipeşte“ (Matei 12, 30). Or, trebuie să risipeşti cu Hristos, să-ţi părăseşti propria fire, care este în realitate firea comună, pentru a aduna, pentru a dobîndi harul care trebuie însuşit de fiecare persoană, pentru a deveni al său. „Şi dacă în ceea ce este străin nu aţi fost credincioşi, cine vă va da ceea ce este al vostru?“ (Luca 16, 12). Firea noastră este a altuia – a dobîndit-o Hristos prin preascumpul Său sînge; harul necreat este al nostru – el ne este dăruit de Sfîntul Duh. Aceasta este taina de nepătruns a Bisericii, lucrare a lui Hristos şi a Sfîntului Duh, una în Hristos, multiplă prin Duhul; o singură fire omenească în ipostasul lui Hristos, mai multe ipostasuri omeneşti în harul Sfîntului Duh. Totuşi, Biserica e una pentru că este un singur trup, o singură fire unită cu Dumnezeu în persoana lui Hristos, căci unirea noastră personală, unirea desăvîrşită cu Dumnezeu în persoanele noastre nu se va împlini decît în veacul ce va să fie. Unirile prin Sfintele Taine pe care ni le pune înainte Biserica – şi chiar cea mai desăvîrşită dintre ele, unirea euharistică – se referă la firea noastră, întrucît ea este primită în persoana lui Hristos. În raport cu persoanele noastre, Sfintele Taine sînt mijloace, realităţi care trebuie împlinite, dobîndite, pentru a deveni pe deplin ale noastre în cursul luptelor statornice în care voinţa noastră se va conforma voinţei lui Dumnezeu în Duhul Sfînt prezent în noi. Dăruite firii noastre, Tainele bisericeşti ne fac vrednici pentru viaţa duhovnicească în care se împlineşte unirea persoanelor noastre cu Dumnezeu. Firea noastră primeşte în Biserică toate condiţiile obiective ale acestei uniri. Condiţiile subiective nu depind decît de noi.

Aşa cum am spus în mai multe rînduri, Biserica are două aspecte, arătate de Sfîntul Pavel în Epistola către Efeseni, epistolă prin excelenţă ecleziologică. Aceste două aspecte sau, mai degrabă, aceste două însuşiri fundamentale ale Bisericii sînt atît de strîns legate între ele, încît Sfîntul Pavel le trece într-un singur verset (Efes. 1, 23). Biserica este reprezentată aici (versetele 17-23) ca împlinirea iconomiei treimice, ca o descoperire a Tatălui în lucrarea Fiului şi a Sfîntului Duh. Tatăl slavei dă credincioşilor duhul înţelepciunii şi al revelaţiei (pneŕma sof…aj kaˆ ˘pokalÚyewj), pentru ca ei să-şi recunoască chemarea (kl»sij), care este

unirea personală pentru fiecare, bogăția slavei moștenirii Sale (klhronom…a) care va apărea în sfinți, în unirea realizată de mulțimea persoanelor omeneşti; acelaşi Duh ne face să recunoaştem lucrarea dumnezeiască pe care a săvîrşit-o Tatăl în Hristos: este mărturia dată dumnezeirii lui Hristos. Aspectul hristologic al Bisericii ne este descoperit astfel prin aspectul său pnevmatologic: Duhul arată tuturor pe Hristos pe care Tatăl L-a înviat din morți şi L-a făcut să şadă de-a dreapta Sa, mai presus decît toată domnia, decît toată puterea, decît toate numele cu care poate fi numit în veacul acesta şi în cel viitor, supunînd totul sub picioarele Lui, aşezîndu-L Cap al Bisericii. Urmează apoi definiția Bisericii (versetul 23), unde cele două aspecte, cele două principii – hristologic şi pnevmatologic – sînt date deodată, aproape contopite într-o sinteză supremă: Biserica „care este Trupul Lui, plinirea Celui ce plineşte toate întru toți“ („˝tij ™stin tŐ sîma aŮtoŕ, tŐ pl»rwma toŕ t¦ p¦nta ™n p©sin plhroumšnou“). Biserica este firea noastră recapitulată de Hristos, cuprinsă în ipostasul Său; este un organism teandric, divino-uman; totuşi, dacă firea noastră se află încrustată în trupul lui Hristos, persoanele omeneşti nu sînt nicidecum atrase de procesul fizic şi inconştient al unei îndumnezeiri care ar înlătura libertatea, care ar nimici înseşi persoanele. O dată eliberați de determinismul păcatului, nu cădem sub un determinism dumnezeiesc. Harul nu distruge libertatea, căci el nu este o putere unificatoare care purcede de la Fiul, Capul ipostatic al firii noastre; el are un alt principiu ipostatic, un alt izvor, independent de Fiul: Duhul Sfînt care purcede de la Tatăl. Astfel, Biserica are în acelaşi timp un caracter organic şi personal, un accent de necesitate şi libertate, de obiectiv şi de subiectiv, ea este o realitate statornică şi hotărîtă, dar totodată şi o realitate în devenire. Unită cu Hristos, „enipostaziată“, ea este o ființă teandrică, cu două firi, cu două voințe unite în mod nedespărțit – unirea făpturii cu Dumnezeu, realizată în persoana lui Hristos. Pe de altă parte, în persoanele umane, care sînt ipostasurile multiple ale firii sale, Biserica nu-şi atinge decît virtual desăvîrşirea. Sfîntul Duh S-a împărtăşit fiecărei persoane. El deschide fiecărui mădular al Trupului lui Hristos deplinătatea moştenirii dumnezeieşti, dar persoanele umane, ipostasurile create ale Bisericii nu pot dobîndi „două firi“ dacă nu se înalță în chip liber către unirea desăvîrşită cu Dumnezeu, dacă nu realizează această unire în ele prin Sfîntul Duh şi voința lor. Ipostasul dumnezeiesc al Fiului a coborît către noi, a reunit în el firea creată cu firea necreată, pentru a îngădui ipostasurilor omeneşti să se înalțe către Dumnezeu, să reunească în ele, la rîndul lor, harul necreat cu natura creată în Duhul Sfînt.

Sîntem chemați să împlinim, să ne construim persoana noastră în harul Sfîntului Duh. Dar noi creăm, după Sfîntul Pavel, pe o temelie deja pusă, pe o piatră de neclintit care este Hristos (I Cor. 2, 11). Întemeiați pe Hristos care cuprinde firea noastră în persoana Sa dumnezeiască, se cade să dobîndim unirea cu Dumnezeu în persoanele noastre create, să ajungem, după chipul lui Hristos, persoane cu două firi, adică, după cuvîntul îndrăzneț al Sfîntului Maxim Mărturisitorul, trebuie ca noi să reunim „prin iubire firea creată şi firea necreată, făcîndu-le să apară în unitate şi identitate, în dobîndirea harului“307. Unirea care s-a realizat în persoana lui Hristos trebuie să fie realizată şi în persoanele noastre prin Sfîntul Duh şi libertatea noastră. De aici, două aspecte ale Bisericii: aspectul realizat şi aspectul devenirii. Cel din urmă se întemeiază pe cel dintîi, care este condiția sa obiectivă.

Sub aspect hristologic, Biserica apare ca un organism cu două firi, cu două lucrări, cu două voințe. În istoria dogmei creştine, toate ereziile hristologice vor învia din nou, vor renaşte în ceea ce priveşte Biserica. Astfel, vom vedea apărînd un nestorianism ecleziologic, rătăcirea celor ce vor să despartă Biserica în două ființe deosebite: Biserica cerească, nevăzută, singura adevărată şi absolută, şi Biserica (sau mai degrabă bisericile) pămîntească, nedesăvîrşită şi relativă, rătăcind în întuneric, societăți omeneşti care caută să se apropie, pe măsura puterilor lor, de desăvîrşirea transcendentă. Dimpotrivă, monofizitismul ecleziologic se va traduce prin dorința de a vedea în Biserică o ființă dumnezeiască prin excelență, în care fiecare amănunt este sfînt, în care totul se impune cu un caracter de necesitate dumnezeiască, în care nimic nu poate fi schimbat sau modificat, căci libertatea omenească, „sinergia“, conlucrarea oamenilor cu Dumnezeu nu are loc în acest organism sfînt care exclude latura omenească: aceasta este o magie a mîntuirii care se exercită în tainele şi în riturile împlinite cu fidelitate. Aceste două erezii ecleziologice de tendință opusă au apărut aproape în acelaşi timp în cursul veacului al XVII-lea; cea dintîi s-a ivit pe teritoriul Patriarhiei de Constantinopol (protestantismul răsăritean al lui Chiril Lucaris), a doua s-a dezvoltat în Rusia, sub forma schismei (rascol), zisă „a partizanilor vechiului rit“. Cele două rătăciri ecleziologice au fost zdrobite de marile soboare de la Ierusalim şi de la Moscova.

Monotelismul în ecleziologie se va exprima mai ales printr-o tăgăduire a iconomiei Bisericii față de lumea din afară, pentru mîntuirea căreia a fost întemeiată Biserica. Rătăcirea opusă (care nu şi-a putut avea precedentul în ereziile hristologice, afară doar de seminestorianism) constă într-o atitudine de compromis gata să jertfească adevărul pentru unele obiective ale iconomiei bisericeşti față de lume: este relativismul ecleziologic al mişcărilor aşa-zis „ecumenice“ şi al altora asemănătoare. Erezia apolinaristă, care tăgăduia mintea omenească în firea umană a lui Hristos, se traduce în domeniul ecleziologic prin refuzul de a admite deplina cunoaştere omenească, de pildă în slujirea doctrinară a Bisericii: adevărul s-ar descoperi sinoadelor ca un deus ex machina, neatîrnînd de cei de față.

Astfel, tot ceea ce poate fi afirmat sau tăgăduit cu privire la Hristos poate fi la fel cu privire la Biserică, întrucît ea este un organism teandric sau, mai exact, o fire creată, unită în mod nedespărțit cu Dumnezeu în ipostasul Fiului, o ființă avînd ca şi El două firi, două voințe, două lucrări de nedespărțit şi deosebite în acelaşi timp. Această structură hristologică determină o lucrare statornică şi necesară a Sfîntului Duh în Biserică, lucrare funcțională în conformitate cu Hristos, care a dăruit Duhul soborului Apostolilor suflînd spre ei. Această unire impersonală cu Duhul Sfînt, această sfințenie condițională a ierarhiei bisericeşti dă un caracter obiectiv, independent de persoane şi de intenții, mai înainte de toate, lucrărilor sacramentale săvîrşite de membrii clerului. Tainele şi riturile sfinte săvîrşite în Biserică vor presupune deci două voințe, două lucrări, împlinindu-se deodată: preotul invocă Sfîntul Duh binecuvîntînd pîinea şi vinul pe altar, şi Duhul lucrează taina euharistică; duhovnicul rosteşte cuvintele de dezlegare, şi păcatele sînt iertate prin voia lui Dumnezeu; episcopul pune mîinile pe cel ce se hirotoniseşte, şi Sfîntul Duh dă harul preoțesc etc. Acelaşi acord al celor două voințe are loc în exercițiul puterii episcopale, însă cu o anumită nuanță. Actele pornind de la puterea episcopală au un caracter obligatoriu, căci episcopul lucrează prin puterea dumnezeiască; supunîndu-te voinței sale, te supui voinței lui Dumnezeu. Totuşi, un element personal este aici de neînlăturat: episcopul, dacă nu a dobîndit personal harul, dacă nu are înțelegerea luminată de Sfîntul Duh, poate lucra după scopuri omeneşti; el poate rătăci în exercițiul puterii dumnezeieşti care îi este dăruită. Desigur, va răspunde de actele sale în fața lui Dumnezeu, dar ele vor avea totuşi un caracter obiectiv şi obligatoriu, afară de cazurile în care episcopul lucrează împotriva canoanelor, adică în dezacord cu voința obştească a Bisericii; el devine atunci vinovat de schismă şi se aşază în afara unității bisericeşti. Hotărîrile sinoadelor exprimă, de asemenea, acordul celor două voințe în Biserică; pentru aceasta primul sinod, cel al apostolilor, model al tuturor sinoadelor Bisericii, a pus în fața hotărîrilor sale formula: „Părutu-s-a Duhului Sfînt şi nouă“ (Fapt. 15, 28). Cu toate acestea, dacă sinoadele mărturisesc tradiția prin hotărîrile lor obligatorii şi obiective, Adevărul însuşi pe care ele îl afirmă nu este supus formelor canonice. Într-adevăr, tradiția are un caracter pnevmatologic: este viața Bisericii în Sfîntul Duh. Adevărul nu poate avea criteriu exterior, acesta arătîndu-se prin el însuşi cu o evidență lăuntrică, dată într-o măsură mai mult sau mai puțin mare tuturor membrilor Bisericii, căci toți sînt chemați să cunoască, să păzească şi să apere adevărurile de credință. Aici aspectul hristologic se potriveşte cu aspectul pnevmatologic în caracterul sobornicesc al Bisericii: prin puterea pe care o deține de la Hristos, Biserica afirmă ceea ce Duhul descoperă. Dar facultatea de a defini, de a exprima, de a face ca tainele de nepătruns pentru mintea omenească să fie ținute în dogme precise aparține aspectului hristologic al Bisericii, întemeiat pe Întruparea Cuvîntului.

Acelaşi principiu stă la temelia cultului sfintelor icoane, care exprimă cele nevăzute şi le face realmente prezente, văzute şi lucrătoare. O icoană, o cruce nu sînt numai chipuri pentru a călăuzi imaginația noastră în timpul rugăciunii; sînt centre materiale în care sălăşluieşte o energie, o dumnezeiască putere care se uneşte cu arta omenească.

La fel, aghiasma, semnul crucii, cuvintele Scripturii citite în timpul slujbei, cîntarea sfîntă, obiectele cultului, podoabele bisericeşti, tămîia, lumina lumînărilor sînt simboluri în sensul realist al acestui cuvînt, semne materiale ale prezenței lumii spirituale. Simbolismul ritual este mai mult decît o reprezentare care se adresează simțurilor pentru a ne reaminti realitățile de ordin duhovnicesc. Cuvîntul anamneză (˜nŁmnhsij) nu vrea să însemne numai reamintire. El arată mai degrabă o inițiere în taine, descoperirea unei realități mereu prezente în Biserică. În acest sens, Sfîntul Maxim Mărturisitorul vorbeşte despre simbolurile liturgice. Slujba Euharistiei reprezintă pentru el purtarea de grijă mîntuitoare a lui Dumnezeu în întregul ei. Intrarea Sfîntului

Sobor reprezintă prima venire a Mîntuitorului. Urcarea arhiereului spre altar şi spre scaunul său este chipul Înălțării. Intrarea credincioşilor simbolizează intrarea neamurilor în Biserică. Iertarea păcatelor: judecata lui Dumnezeu care dezvăluie fiecăruia în parte voința dumnezeiască cu privire la persoana Lui. Sfintele cîntări exprimă bucuria care cuprinde inimile curate care se înalță spre Dumnezeu. Invocarea păcii aminteşte de viața paşnică a contemplării care urmează luptelor cumplite ale ascezei. Citirea Evangheliei, coborîrea arhiereului de pe scaun, scoaterea catehumenilor şi a penitenților, închiderea uşilor Bisericii simbolizează actele Judecății din urmă: a doua venire a Domnului, despărțirea aleşilor de cei osîndiți, pierderea lumii văzute. Apoi, intrarea cu Sfintele Daruri (Vohodul mare) închipuie descoperirea de dincolo; sărutul păcii: unirea tuturor sufletelor în Dumnezeu, care se săvîrşeşte în mod progresiv. Mărturisirea credinței este marea lucrare de mulțumire a celor aleşi. Imnul „Sfînt, Sfînt, Sfînt, Domnul Savaot“ închipuie înălțarea sufletelor către corul îngerilor care, în nemişcarea veşnicei mişcări în jurul lui Dumnezeu, binecuvîntează şi cîntă Treimea cea Una. „Tatăl nostru“ închipuie înfierea noastră în Hristos, şi cîntarea de la sfîrşit: „Unul Sfînt, Unul Domn“ ne face să ne gîndim la intrarea supremă a făpturii în adîncul unirii dumnezeieşti308. Sărbătorile bisericeşti ne fac să luăm parte la întîmplările vieții pămînteşti a lui Hristos într-un plan mai adînc decît acela al unor simple fapte istorice, căci în Biserică noi nu mai sîntem nişte privitori din afară, ci martori luminați de Duhul Sfînt.

Am examinat aspectul hristologic al Bisericii, condițiile aşa-zis obiective şi imuabile, întemeiate pe faptul că Hristos este Capul trupului Său mistic, că firea noastră este cuprinsă în ipostasul Lui, ceea ce face din Biserică un organism cu două firi. Dar, cum am spus, Biserica este incompletă dacă se lasă deoparte un alt aspect, mai lăuntric, mai puțin aparent, dar cu atît mai însemnat cu cît se referă chiar la scopul Bisericii: unirea cu Dumnezeu care trebuie să se înfăptuiască în fiecare persoană umană. Este aspectul pnevmatologic, care are ca principiu taina Cincizecimii. Deosebirea între cele două aspecte ale Bisericii ne va fi dovedită comparînd chipul prezenței harului în Sfintele Taine, actele teurgice, ierarhia, puterea bisericească, cultul, simbolurile sfinte, cînd aceasta are un anumit caracter de necesitate mai dinainte hotărîtă, cu o altă ordine a harului în Biserică, cu o prezență mai lăuntrică a acestuia, nu numai exterioară şi funcțională, ci unită cu ființa însăşi care îl poartă: harul devenit propriu persoanei, dobîndit în mod personal. Dacă, în primul caz, prezența harului are un caracter de obiectivitate, aproape că ne-ar plăcea să spunem că al doilea caz este subiectiv, dacă acest cuvînt nu ar avea un sens peiorativ, sensul de ceva nesigur. Vom spune mai degrabă că prima prezență are caracterul unei predeterminări, în timp ce a doua este întemeiată pe o alegere. Acestea sînt lucrările harului în moaşte, în locurile sfințite de aparițiile Fecioarei sau prin rugăciunile sfinților, în izvoarele făcătoare de minuni, chipurile taumaturgice, darurile harismatice, minunile; în sfîrşit, în persoanele omeneşti care, în cele din urmă, l-au dobîndit. Harul este cel care lucrează în persoane şi prin persoane ca propria lor putere, puteri dumnezeieşti şi necreate, însuşite de persoanele create în care se înfăptuieşte unirea cu Dumnezeu. Căci Sfîntul Duh dăruieşte dumnezeirea persoanelor umane chemate să realizeze în ele unirea îndumnezeitoare – taină care se va descoperi în veacul viitor, dar ale cărei premise se arată încă de aici în cei care se aseamănă cu Dumnezeu.

Astfel, putem spune că sub aspect hristologic, Biserica se prezintă ca o statornicie desăvîrşită, ca o temelie de neclintit despre care vorbeşte Sfîntul Pavel cînd spune: „Zidiți fiind pe temelia apostolilor şi a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuşi Iisus Hristos. Întru El, orice zidire bine alcătuită creşte ca să ajungă un lăcaş sfînt în Domnul, în Care şi voi împreună sînteți zidiți spre a fi lăcaş al lui Dumnezeu în Duh“ (Efes. 2, 20-22). În aspectul său pnevmatologic, cel al iconomiei Sfîntului Duh față de persoanele omeneşti (pomenit de Sfîntul Pavel la sfîrşitul textului citat), Biserica are un caracter dinamic, ea tinde către scopul său ultim, către unirea fiecărei persoane umane cu Dumnezeu. Sub cel dintîi aspect, Biserica se prezintă drept trupul lui Hristos; sub cel de-al doilea, ca o flacără avînd o singură bază şi mai multe flăcări împărțite. Cele două aspecte sînt de nedespărțit şi, totuşi, în cel dintîi Biserica există în ipostasul lui Hristos, pe cînd în cel de-al doilea putem întrevedea ființa Lui proprie deosebită de Capul Său.

Într-adevăr, dacă reluăm imaginea unirii lui Hristos cu Biserica la Sfîntul Pavel – imaginea unirii soților –, trebuie să constatăm că Hristos este Capul trupului Său, Capul Bisericii, în acelaşi sens în care soțul este capul trupului unic al celor doi în căsătorie – duo in carne una, o*f* dÚo e„j sŁrka m…an (Efes. 5, 31). În această unire tainică (tŐ must»rion toŕto m™ga ™st…n, spune Sfîntul Pavel), trupul unic, firea comună în doi, primeşte ipostasul Mirelui: Biserica este „Biserica lui Hristos“. Dar ea nu rămîne mai puțin cealaltă persoană a unirii, supusă Mirelui, deosebită de El, ca Mireasă. Ca în Cîntarea Cîntărilor, ca în alte texte ale Vechiului Testament care exprimă, după Părinți, unirea lui Hristos cu Biserica sub imaginea unirii trupeşti, Mireasa se prezintă în mod necesar cu trăsături personale: este o persoană care este iubită de Mire şi care, la rîndul ei, Îl iubeşte. Neapărat trebuie să ne întrebăm: cine este această altă persoană, Biserica, deosebită de persoana Capului ei? Cine este Mireasa în această unire „într-un singur trup“, e„j sŁrka m…an? Care este ipostasul propriu al Bisericii? Cu siguranță că nu este ipostasul Sfîntului Duh. Aşa cum am văzut mai sus, Sfîntul Duh, în venirea Sa personală, spre deosebire de Fiul, nu împărtăşeşte Bisericii ipostasul Său, care rămîne ascuns, nedescoperit. El se ascunde, se identifică, aşa-zicînd, cu persoanele omeneşti, cărora le împropriază a doua fire: dumnezeirea, energiile îndumnezeitoare. El devine principiul îndumnezeirii personale, izvorul bogățiilor necreate în fiecare dintre ele; El dăruieşte fiecărei persoane ultima sa desăvîrşire, dar El nu devine persoana Bisericii. Într-adevăr, Sfîntul Duh nu conține în El ipostasurile omeneşti, aşa cum Hristos conține firea, ci Se dă în mod deosebit fiecărei persoane. Biserica, în ființa ei proprie, ca Mireasă a lui Hristos, apare deci ca o mulțime de ipostasuri create. Persoana sau, mai degrabă, persoanele omeneşti sînt ipostasurile firii una a Bisericii. Pentru aceasta, în tîlcuirile lor asupra Cîntării Cîntărilor, Părinții vor vedea în Mireasă în acelaşi timp Biserica şi fiecare persoană care intră în unire cu Dumnezeu. Dar să spunem cu Sfîntul Pavel: tŐ must»rion toŕto mšga ™st…n – „taina aceasta mare este“. Ea aparține veacului viitor, în care Biserica va ajunge la desăvîrşirea sa în Duhul Sfînt, în care persoanele omeneşti vor reuni în ele firea lor creată cu plinătatea necreată şi vor deveni ipostasuri umane îndumnezeite, în jurul lui Hristos, Ipostasul dumnezeiesc întrupat.

De aici ar reieşi că, înainte de sfîrşitul veacurilor, înaintea învierii morților şi a Judecății din urmă, Biserica nu va avea ipostasul său propriu, ipostas creat, nici una dintre persoanele omeneşti nefiind încă ajunsă la unirea desăvîrşită cu Dumnezeu. Şi totuşi, a spune aceasta ar însemna să nu cunoaştem inima însăşi a Bisericii, una dintre tainele sale cele mai ascunse, inima sa mistică, desăvîrşirea sa deja împlinită într-o persoană umană pe deplin unită cu Dumnezeu, care se află dincolo de Înviere şi de Judecată. Această persoană este Maria, Maica lui Dumnezeu. Cea care a dat firea umană Cuvîntului şi care a adus pe lume pe Dumnezeu făcut om s-a făcut de bunăvoie un mijloc al Întrupării realizate în firea Sa curățită prin Sfîntul Duh. Dar Sfîntul Duh S-a pogorît încă o dată asupra Fecioarei în ziua Cincizecimii – de data aceasta nu pentru a se sluji de firea ei ca de un mijloc, ci pentru a Se dărui persoanei ei, pentru a deveni mijlocul îndumnezeirii ei. Şi firea preacurată care a purtat în ea pe Cuvîntul a intrat în unire desăvîrşită cu dumnezeirea în persoana Maicii lui Dumnezeu. Dacă ea a rămas încă în lume, dacă S-a supus condițiilor vieții omeneşti pînă la a primi moartea, acest lucru a fost posibil datorită voinței Sale desăvîrşite, în care Maria reproducea kenoza cea de bunăvoie a Fiului Său. Dar moartea nu mai avea putere asupra ei: ca şi Fiul său, ea a înviat şi s-a înălțat la cer – primul ipostas omenesc care a realizat în el scopul final pentru care a fost creată lumea. Biserica şi întregul univers au deci încă de acum împlinirea lor, culmea lor personală, care deschide calea îndumnezeirii întregii creații.

Sfîntul Grigorie Palama, în omiliile sale mariale, vrea să vadă în Maica lui Dumnezeu o persoană creată care întruneşte într-însa toate desăvîrşirile create şi necreate, realizarea absolută a frumuseții creației. „Voind să creeze, spune el, un chip al frumuseții desăvîrşite şi să arate limpede îngerilor şi oamenilor puterea măiestriei Sale, Dumnezeu a făcut cu adevărat pe Maria atotfrumoasă. El a întrunit în ea frumusețile parțiale pe care le-a împărțit celorlalte făpturi şi a constituit o podoabă comună tuturor ființelor văzute şi nevăzute; sau, mai degrabă, a făcut din ea un fel de amestec din toate desăvîrşirile dumnezeieşti, îngereşti şi omeneşti, o frumusețe sublimă care înfrumusețează ambele lumi, înălțîndu-se de la pămînt pînă la cer şi chiar întrecîndu-l pe acesta din urmă“309. Maica lui Dumnezeu, după acelaşi Sfînt Părinte, este „limita dintre creat şi necreat“310. Ea a trecut hotarul care ne desparte de veacul viitor. De aceea, liberă de condițiile temporale, Maria este cauza a ceea ce a precedat-o; ea prezidează în

acelaşi timp ceea ce a venit după dînsa. Ea mijloceşte bunurile veşnice. Prin ea primesc harul oamenii şi îngerii. Nici un dar nu este primit în Biserică fără asistența Maicii lui Dumnezeu, începătoarea Bisericii slăvite311. Or, este necesar ca atingînd hotarul devenirii, ea să prezideze destinele Bisericii şi ale universului care se desfăşoară încă în timp.

Un imn marial al Bisericii din Răsărit proslăveşte pe Maica lui Dumnezeu ca pe o persoană umană ce a atins plinătatea ființei dumnezeieşti: „Să cîntăm, credincioşilor, Slava lumii, Poarta Cerului, pe Fecioara Maria, Floare a neamului omenesc şi Născătoare de Dumnezeu, pe cea care este Cerul şi Biserica dumnezeirii, pe cea care a răsturnat hotarele păcatului, pe cea care este întărirea credinței noastre. Domnul care S-a născut dintr-însa luptă pentru noi. Fii plin de îndrăzneală, o, popor al lui Dumnezeu, căci El a biruit pe vrăjmaşi, El, Cel ce este Atotputernic“312.

Taina Bisericii este înscrisă în cele două persoane desăvîrşite: persoana divină a lui Hristos şi persoana omenească a Maicii lui Dumnezeu.

Capitolul 10

Calea unirii

Îndumnezeirea (qšwsij) creaturilor se va realiza în deplinătatea sa în veacul viitor, după învierea morților. Totuşi, această unire îndumnezeitoare trebuie să se înfăptuiască treptat încă de aici, schimbînd firea stricăcioasă şi stricată, adaptînd-o la viața cea veşnică. Dacă Dumnezeu ne-a dat în Biserică toate condițiile obiective, toate mijloacele pentru a atinge acest scop, trebuie ca noi să realizăm, din partea noastră, condițiile subiective necesare, pentru că unirea se desăvîrseşte în „sinergie“, într-o conlucrare a omului cu Dumnezeu. Această latură subiectivă a unirii cu Dumnezeu constituie calea unirii care este viața creştină.

La începutul veacului trecut, Sfîntul Serafim din Sarov a voit să definească, în cursul unei convorbiri, scopul vieții creştine. Această definiție care, la prima vedere, poate să pară prea simplă, rezumă toată tradiția duhovnicească a Bisericii Ortodoxe. „Rugăciunea, postul, privegherile şi toate celelalte nevoințe creştine – spune el –, deşi foarte bune în ele însele, numai ele nu reprezintă nicidecum scopul vieții noastre creştine; ele nu sînt decît mijloace vitale pentru a atinge acest scop. Căci adevăratul scop al vieții creştine este dobîndirea Duhului Sfînt. Cît despre postiri, privegheri, rugăciuni, milostenii şi celelalte fapte bune săvîrşite în numele lui Hristos, ele sînt mijloace în vederea dobîndirii Sfîntului Duh. Băgați de seamă: numai faptele bune săvîrşite în numele lui Hristos ne aduc roadele Sfîntului Duh. Alte fapte, dacă nu sînt săvîrşite în numele lui Hristos, deşi sînt bune, nu vor putea să ne aducă răsplata în viața veacului ce va să fie, nici să ne dea harul lui Dumnezeu în viața de acum. De aceea, Domnul Iisus Hristos a spus: cel ce nu adună cu Mine risipeşte (Matei 12, 30)“313. Cu alte cuvinte, binele autonom nu trebuie să existe pentru un creştin: o faptă este bună în măsura în care slujeşte unirii cu Dumnezeu, în măsura în care ne ajută să dobîndim harul. Virtuțile nu sînt scopul, ci mijlocul sau mai degrabă semnele, manifestările din afară ale vieții creştine, singurul scop fiind dobîndirea harului.

Noțiunea de merit314 este străină tradiției răsăritene. Acest cuvînt se întîlneşte rar în literatura duhovnicească a Bisericii de Răsărit şi nu are acelaşi înțeles ca în Apus. Motivul trebuie căutat în atitudinea generală a teologiei răsăritene față de har şi de liberul arbitru. Această chestiune n-a avut niciodată în Răsărit aceeaşi acuitate pe care a primit-o în Apus după Sfîntul Augustin. Tradiția răsăriteană nu desparte niciodată aceste două momente: pentru ea, harul şi libertatea umană se arată deodată şi nu pot fi concepute unul fără celălalt. Sfîntul Grigorie de Nyssa exprimă foarte clar această legătură reciprocă care face din har şi din liberul arbitru doi poli ai uneia şi aceleiaşi realități: „După cum harul lui Dumnezeu, spune el, nu poate locui în sufletele care fug de mîntuirea lor, tot aşa numai virtutea omenească nu este de ajuns pentru a înălța la desăvîrşire sufletele străine de har... Dreptatea faptelor şi harul Duhului Sfînt, unindu-se laolaltă, umplu de fericire sufletul în care se întîlnesc“ (proelqoŕsai e„j taŮtŐn)315. Aşadar, harul nu este o recompensă pentru meritele voinței umane, aşa cum ar fi voit pelagianismul; dar el nu este nicidecum cauza „faptelor meritorii“ ale liberului nostru arbitru. Căci nu este vorba de merite, ci de o conlucrare, de o sinergie a două voințe, cea dumnezeiască şi cea omenească, conlucrare în care harul sporeşte din ce în ce mai mult, el este împropriat, „dobîndit“ de persoana

umană. Harul este o prezență a lui Dumnezeu în noi care cere din partea noastră străduințe statornice. Totuşi, aceste străduințe nu determină cîtuşi de puțin harul, nici harul nu influențează libertatea noastră ca o putere ce i-ar fi străină.

Această învățătură, fidelă spiritului apofatic al tradiției răsăritene, înfățişează taina întîlnirii dintre har şi libertatea noastră în faptele cele bune, ferindu-se de termenii pozitivi şi raționali. Greşala fundamentală a lui Pelagius a fost aceea de a fi transpus taina harului pe tărîm rațional, unde realitățile de ordin duhovnicesc, harul şi libertatea, au devenit două concepte juxtapuse care trebuiau să se pună de acord unul cu celălalt ca două obiecte străine unul de altul. Sfîntul Augustin, în disputa împotriva pelagianismului, a urmat pilda potrivnicului său, aşezîndu-se pe acelaşi teren rațional, unde chestiunea nu putea fi dezlegată. Un reprezentant al tradiției răsăritene, Sfîntul Ioan Casian, care a participat la această dispută, atît împotriva pelagienilor, cît şi împotriva Sfîntului Augustin, nu mai putea, în astfel de împrejurări, să fie înțeles corect. Atitudinea sa „mai presus de furtună“ a fost răstălmăcită pe tărîmul rațional, ca un semipelagianism, şi osîndită în Apus. Dimpotrivă, Biserica Răsăritului l-a socotit totdeauna ca pe un mărturisitor al tradiției316. Ca dascăl al ascezei creştine, Sfîntul Casian din Marsilia a fost părintele monahismului apusean înaintea Sfîntului Benedict de Nursia, care se bazează în mare parte pe scrierile sale; Sfîntul Bernard şi toată şcoala cisterciană îi sînt foarte îndatorați. Dar din ce în ce mai mult se va accentua un decalaj între spiritualitatea de inspirație răsăriteană al cărui părinte a fost Sfîntul Ioan Casian şi învățătura augustiniană cu privire la raportul dintre har şi liberul arbitru, care se va dezvolta şi se va generaliza în Apus pe măsură ce acesta va pierde legătura vie cu tradiția răsăriteană. Aceasta a susținut întotdeauna simultaneitatea în sinergia dintre harul dumnezeiesc şi libertatea umană. Astfel, Sfîntul Macarie Egipteanul spunea: „Voința omenească este, ca să spunem aşa, o condiție esențială; dacă această voință nu este de față, Dumnezeu nu face nimic de unul singur“317. În veacul al XIX-lea, episcopul Teofan, un mare scriitor ascetic rus, arăta că „Sfîntul Duh, lucrînd în noi, împlineşte împreună cu noi mîntuirea noastră“, dar el spunea în acelaşi timp că „omul împlineşte lucrarea mîntuirii sale de față fiind harul“318. Harul care, după cuvîntul Sfîntului Macarie, creşte în persoana umană precum aluatul care face să crească frămîntătura, „devine ceva propriu firii şi de nedespărțit de ea, ca şi cum ar fi fost deoființă cu omul“319. Este ceea ce Sfîntul Serafim din Sarov numea „dobîndirea harului“, latura subiectivă a unirii cu Dumnezeu.

Începutul vieții duhovniceşti este convertirea (™pistrof»), o atitudine a voinței care se întoarce la Dumnezeu, renunțînd la lume. „Lumea“ are aici valoarea unui termen ascetic. „Pentru cugetarea duhovnicească, lumea este un nume comun care cuprinde tot ceea ce este numit patimă“, spune Sfîntul Isaac Sirul320. Pentru acest mare ascet şi mistic, „patimile sînt elemente care se succed în curgerea neîncetată a lumii. Acolo unde contenesc patimile, se opreşte lumea din cursul său. Acolo unde cursul patimilor se opreşte, lumea moare“321. Lumea semnifică aici o risipire, o rătăcire a sufletului în afară, o trădare a propriei sale firi. Căci sufletul în el însuşi este nepătimitor, dar părăsindu-şi spiritualitatea lăuntrică, exteriorizîndu-se, ajunge supus patimilor. Renunțarea la lume este deci o reintrare a sufletului în sine însuşi, o concentrare, o reîntregire a ființei duhovniceşti care se întoarce la Dumnezeu. Această convertire se face în libertate, întocmai ca şi păcatul care, la rîndul lui, este o despărțire liberă de Dumnezeu. Convertirea va fi deci o strădanie statornică a voinței întoarse către Dumnezeu. Monahismul constituie cea mai înaltă treaptă a aceste stări. Sfîntul Ioan Scărarul (veacul al VII-lea) exprimă aceasta într-o definiție lapidară: „Călugărul, spune el, este o neîncetată constrîngere făcută firii şi o veghe statornică asupra simțirilor“322. „Care este călugărul credincios şi înțelept? Cel care şi-a păstrat pînă la capăt rîvna, cel care nu încetează să adauge pînă la sfîrşitul vieții sale foc peste foc, rîvnă peste rîvnă, străduință peste străduință, dorință peste dorință“323.

Totuşi, dacă inima trebuie să fie întotdeauna arzătoare, mintea trebuie să rămînă rece, căci mintea este cea care veghează asupra inimii. Or, pentru tradiția ascetică a Răsăritului creştin, inima (ą kard…a) este centrul ființei umane, rădăcina facultăților active – intelectul şi voința –, punctul de unde provine şi către care se întoarce întreaga viață duhovnicească. Izvor al tuturor mişcărilor sufleteşti şi duhovniceşti, inima, după Sfîntul Macarie Egipteanul, este „loc unde se lucrează dreptatea şi nelegiuirea“324. Inima este un vas care cuprinde toate patimile, dar în acelaşi timp în el se găsesc „Dumnezeu, îngerii, viața,

împărăția, lumina, apostolii, comorile harului“325. „Cînd harul ia în stăpînire pasiunile inimii, el domneşte peste toate părțile firii, peste toate gîndurile. Căci Duhul şi toate gîndurile sufletului se află în inimă.“326 De aceea, harul trece prin inimă în toată firea omului. Mintea (noŕj, pneŕma), partea superioară a ființei omeneşti, este facultatea contemplativă prin care omul tinde spre Dumnezeu. Partea cea mai personală a omului, principiu al conştiinței şi al libertății sale, mintea (noŕj) în firea umană corespunde cel mai mult persoanei; putem spune că ea este sediul persoanei, al ipostasului uman care conține în sine firea, în totalitatea ei: minte, suflet şi trup. De aceea, Părinții greci sînt adesea gata să identifice noŕj-ul cu chipul lui Dumnezeu în om327. Omul trebuie să trăiască după Duh; întregul compus uman trebuie să devină „duhovnicesc“ (pneumatikŇj), să dobîndească „asemănarea“. Într-adevăr, mintea este cea care intră în unire cu harul de la botez şi tot ea introduce harul în inimă, centrul ființei umane, care trebuie îndumnezeit. „Unirea minții cu inima“, „coborîrea minții în inimă“, „paza inimii prin minte“ sînt cuvinte care neîncetat revin în literatura ascetică a Bisericii de Răsărit. Fără inimă, care este centrul tuturor activităților, mintea este neputincioasă. Fără minte, inima rămîne oarbă, lipsită de direcție. Trebuie găsită deci o legătură armonioasă între minte şi inimă pentru a întocmi, pentru a crea persoana în har, deoarece calea unirii nu este un proces inconştient. Ea presupune o veghe neîncetată a minții, o strădanie statornică a voinței. „Lumea aceasta este un cîmp şi vremea vieții noastre este o vreme de luptă“, spunea Sfîntul Isaac Sirul. Pentru a birui în această luptă trebuie să fii neîncetat orientat spre Dumnezeu: „Căci Domnul, spune acelaşi autor, este mai puternic, mai tare decît toți; El biruieşte totdeauna în trupul cel muritor, cînd luptă împreună cu atleții creştini. Şi dacă aceştia din urmă sînt biruiți, este limpede... că s-au despuiat de Dumnezeu prin voința lor nesocotită“328. Cînd rîvna scade, hotărîrea slăbeşte, harul rămîne nelucrător. Sfatul evanghelic de a priveghea, de a nu te lăsa toropit de somn este un leit-motiv al ascetismului răsăritean care cere deplina trezvie a omului pe toate treptele înălțării sale spre unirea desăvîrşită.

Această înălțare cuprinde două etape sau, mai precis, ea se realizează deodată pe două planuri distincte, dar strîns legate unul de altul: cel al acțiunii (pr©xij) şi cel al contemplației (qewr…a). Amîndouă sînt de nedespărțit în cunoaşterea creştină, care este experiența personală şi conştientă a realităților duhovniceşti – gnoza (ą gnîsij)329. După Sfîntul Maxim Mărturisitorul, contemplarea fără lucrare, teoria care nu este sprijinită pe practică nu se deosebeşte cu nimic de închipuire, de fantezia fără subzistență reală – ˜nŘpŇstatoj fantas…a; tot aşa lucrarea, dacă nu este însuflețită de teorie, este stearpă şi înțepenită ca o statuie330. „Întrucît chiar viața minții este lucrarea inimii, după cum spunea Sfîntul Isaac Sirul, tocmai curăția inimii este cea care dă calitate contemplației“331. Viața activă va consta deci în curățirea inimii şi această lucrare va fi conştientă, fiind condusă de minte (noŕj), facultate contemplativă care va intra în inimă, se va uni cu inima, adunînd, concentrînd ființa omenească în har.

Prin faptă (pr©xij), după Evagrie Ponticul (veacul al IV-lea), omul trebuie să ajungă în cele din urmă la o stare de nepătimire (˜pŁqeia), la independența firii sale, care nu mai este supusă patimilor, care nu mai este afectată de nimic332. Nepătimirea (˜pŁqeia) nu este o stare pasivă. Pe planul vieții duhovniceşti, unde se realizează, opoziția dintre activ şi pasiv nu mai are loc: aceste două stări opuse una alteia țin de domeniul firii corupte, robite de păcat. Mintea care îşi recapătă integritatea nu mai este afectată de nimic, ea nu mai „pătimeşte“; dar ea nu mai este deloc „activă“, în înțelesul obişnuit al acestui cuvînt. Tradiția ascetică şi mistică a Bisericii de Răsărit nu face o distincție bine delimitată între stările active şi cele pasive în sferele superioare ale vieții duhovniceşti. Mintea umană, în starea ei normală, nu este nici activă, nici pasivă: ea veghează. „Trezvia“ (nÁyij), atenția inimii (ą kardiak» prosocˊ), puterea de discernămînt şi de judecată a celor duhovniceşti (diŁkrisij) caracterizează ființa umană în starea ei de integritate. Stările active şi pasive arată, dimpotrivă, o destrămare lăuntrică, sînt stări datorate păcatului. A le folosi în domeniul teologiei mistice ar însemna să falsificăm perspectivele vieții duhovniceşti sau să creăm confuzii.

Sfîntul Isaac Sirul distinge trei stadii în calea unirii: pocăința, curățirea şi desăvîrşirea, adică schimbarea voinței, eliberarea de patimi şi dobîndirea iubirii desăvîrşite care este deplinătatea harului. Dacă pocăința este începutul acestei căi, „uşa harului“333, aceasta nu înseamnă că ea ar fi o clipă trecătoare, un stadiu ce trebuie depăşit. La drept vorbind, ea nu este un stadiu, ci o stare care trebuie să țină mereu, o atitudine statornică a celor ce năzuiesc cu adevărat după unirea cu Dumnezeu. Cuvîntul

„pocăință“ nu este potrivit pentru a reda semnificația acestei atitudini, absolut necesare oricărui suflet creştin care se întoarce la Dumnezeu. Cuvîntul „căință“ ar fi poate mai puțin inexact, deşi este mărginit la o noțiune pur negativă. Cuvîntul grecesc metŁnoia înseamnă literalmente „schimbare de cuget“, „prefacere a minții“, şi aceasta este o „a doua naştere“ dăruită de Dumnezeu după botez, o posibilitate de întoarcere la Tatăl, lepădarea neîncetată de sine, o virtute care realizează schimbarea firii noastre. Este o stare de suflet potrivnică suficienței, „îmburghezirii duhovniceşti“ a unui fariseu, a unui „drept“ care se socoteşte „în stare de har“ pentru că nu se cunoaşte pe sine. Ca şi calea înălțării spre Dumnezeu, căința nu are sfîrşit. „Căința – spune Sfîntul Isaac Sirul – se potriveşte totdeauna şi tuturor, păcătoşilor ca şi celor drepți care-şi caută mîntuirea. Pentru desăvîrşire nu există margini; aşa că desăvîrşirea, chiar a celor mai desăvîrşiți, nu este decît o nedesăvîrşire. Pentru aceasta, pînă în clipa morții căința nu se va putea încheia, nici în durată, nici în lucrările sale“334. Acest sens al căinței corespunde atitudinii apofatice față de Dumnezeu: cu cît ne unim cu Dumnezeu, cu atît ne cunoaştem imposibilitatea de a-L cunoaşte; cu cît devenim mai desăvîrşiți, cu atît ne cunoaştem propria nedesăvîrşire.

Sufletul care nu este mişcat de căință este străin de har: aceasta este o întrerupere a suişului pe calea înălțării, „nesimțirea unei inimi împietrite“, semn al morții duhovniceşti. Căința, după Sfîntul Ioan Scărarul, este o reînnoire a botezului, „dar izvorul lacrimilor după botez este ceva mai mult decît botezul“335. Această judecată poate să pară paradoxală, poate chiar să scandalizeze, dacă uităm că pocăința este fructul harului de la botez, însă dobîndit, însuşit de o persoană, devenit în ea „darul lacrimilor“, semn sigur că inima a fost topită în iubirea dumnezeiască336. „Nu vom fi învinuiți – spune acelaşi autor – că nu am făcut minuni, că nu am fost teologi, că nu am avut vedenii; dar va trebui, cu siguranță, să dăm răspuns lui Dumnezeu pentru faptul că nu am plîns fără încetare din pricina păcatelor noastre.“337 Aceste lacrimi harismatice – împlinirea căinței – sînt în acelaşi timp începutul unei nesfîrşite bucurii (antinomia fericirilor vestite în Evanghelie: beati qui nunc fletis, quia ridebitis). Lacrimile curățesc firea, căci căința nu este doar strădania noastră, nevoințele noastre, ci şi darul luminos al Sfîntului Duh care pătrunde şi ne transformă inima. Este întoarcerea la Dumnezeu, vindecarea firii schiloade, după Sfîntul Ioan Damaschinul, care dă următoarea definiție căinței: „Pocăința este întoarcerea de la ceea ce este potrivnic firii către ceea ce este propriu firii, întoarcerea de la robia diavolului la Dumnezeu, săvîrşindu-se prin osteneli şi trudă“338. Aceste osteneli vor fi necesare în toate stadiile înălțării, căci, după Sfîntul Isaac Sirul, trebuie pînă la sfîrşit să ne îndoim de libertatea noastră339. Rugăciunea vameşului „Doamne, miluieşte-mă pe mine, păcătosul“ va însoți pe cei drepți pînă la poarta Împărăției, căci pe calea mîntuirii creştinul trebuie să se găsească neîncetat „între teamă şi nădejde“, cum spune Sfîntul Ambrozie de la Mănăstirea Optina, unul dintre marii duhovnici (stareți) din veacul trecut. Sfîntul Isaac Sirul a exprimat acest gînd printr-un cuvînt cuprinzător: „Căința – spunea el – este cutremurul sufletului înaintea porților raiului“340.

Dacă omul nu se întoarce la Dumnezeu de bunăvoie şi cu toată dorința sa, dacă nu I se adresează în rugăciune cu întreaga credință, el nu poate fi vindecat341. Rugăciunea începe prin plînsete şi căințe, dar nu trebuie ca acest mijloc împotriva patimilor să ajungă el însuşi o patimă, cum spune Sfîntul Nil Sinaitul342. Există rugăciunea activă, cea a cuvintelor; ea ajunge la nepătimire, care este limita rugăciunii (Óroj tÁj ˘pŁqeiaj). De aici înainte începe rugăciunea contemplativă, fără cuvinte, în care inima se deschide în tăcere înaintea lui Dumnezeu. Rugăciunea este puterea care mişcă toate strădaniile omeneşti, ale întregii vieți duhovniceşti. Este „convorbirea cu Dumnezeu care are loc în taină“, este, de asemenea, „orice cugetare la Dumnezeu, orice meditare la cele duhovniceşti“, spune Sfîntul Isaac Sirul, dînd un înțeles foarte larg cuvîntului „rugăciune“343.

Unirea cu Dumnezeu nu se poate săvîrşi în afara rugăciunii, căci rugăciunea este legătura personală a omului cu Dumnezeu. Or, unirea trebuie să se înfăptuiască în persoanele omeneşti, ea trebuie să fie personală, deci conştientă şi liberă. „Puterea rugăciunii împlineşte taina unirii noastre cu Dumnezeu – spune Sfîntul Grigorie Palama – căci rugăciunea este legătura făpturilor cuvîntătoare cu Creatorul lor.“344 Ea este mai desăvîrşită decît lucrarea virtuților, fiind „conducătoarea corului virtuților“ (korufa‹oj tij toŕ coroŕ tîn ˘retîn)345. Totalitatea virtuților trebuie să slujească desăvîrşirii în rugăciune; pe de altă parte,

virtuțile nu pot fi statornice dacă mintea nu este îndreptată în mod statornic spre rugăciune. Dar cea mai mare dintre virtuți, mila, dragostea către Dumnezeu în care se împlinește unirea mistică, este fructul rugăciunii – „iubirea este din rugăciune (ş ˘gŁph ™k tÁj eŮcÁj)“, spune Sfîntul Isaac Sirul346. Căci în rugăciune omul se întîlnește cu Dumnezeu în chip personal, Îl cunoaşte şi Îl iubește. Cunoaşterea („gnoza“) şi iubirea sînt strîns legate în practica ascetică a Bisericii de Răsărit.

Rugăciunea începe prin cereri. După Sfîntul Isaac Sirul, „ea este rugăciunea de cerere“, plină de grijă, încărcată de preocupări şi de temeri347. Aceasta nu este însă decît o pregătire spre adevărata rugăciune, spre „rugăciunea duhovnicească“, o înălțare treptată către Dumnezeu, străduania, căutarea. Dar încet, încet sufletul se concentrează, se adună, cererile personale se risipesc, par nefolositoare, căci Dumnezeu răspunde rugăciunii arătîndu-şi pronia Sa care cuprinde toate. Încetăm de a mai cere, căci ne încredințăm cu totul voinței lui Dumnezeu. Această stare se numește „rugăciunea curată“ (proseuc» kaqarŁ). Aceasta este limita nevoinței (pr©xij), cînd nimic din ceea ce este străin rugăciunii nu mai intră în conştiință, nu mai abate voința îndreptată spre Dumnezeu, unită cu voința dumnezeiască. Sinergia, acordul celor două voințe care activează împreună, este prezentă în toate stadiile înălțării către Dumnezeu. Dar pe o anumită treaptă, cînd se părăseşte sfera sufletească în care mintea este în mişcare, orice mişcare încetează, şi atunci rugăciunea încetează şi ea. Aceasta este desăvîrşirea rugăciunii: rugăciunea mintală sau contemplația. „Tot ce este rugăciune încetează şi sufletul se roagă în afara rugăciunii.“348 Este pacea desăvîrşită, repausul, liniştea (ąsuc…a). „Mişcările sufletului, spune Sfîntul Isaac Sirul, dobîndind desăvîrşita curăție, se împărtăşesc din energiile Sfîntului Duh... Firea rămîne fără mişcare, fără lucrare, fără amintirea celor pămînteşti.“349 Este „tăcerea minții“, care e mai presus de rugăciune. Este starea veacului ce va să fie, „în care sfinții, avîndu-şi mintea cufundată în Duhul lui Dumnezeu, nu mai sînt în rugăciune, ci se roagă în afară de orice rugăciune; sau, mai degrabă, se aşază cu totul uimiți în slava care îi umple de bucurie. Aceasta ni se întîmplă cînd i s-a dat minții să aibă bucuria veacului ce va să fie; atunci ea se uită cu totul pe sine, lăsînd tot ceea ce este din această lume, nemaiavînd în ea nici o mişcare către ceva...“350.

Această „mirare“, „uimire“, „răpire“ a minții în stare de „tăcere“ sau de „linişte“ (ąsuc…a) este uneori numită extaz (śkstasij), căci omul iese din ființa sa şi nu mai ştie dacă este în acest veac sau în viața veşnică; el nu-şi mai aparține sieşi, ci lui Dumnezeu, el nu se mai conduce, ci este condus de Duhul Sfînt; libertatea îi este răpită, după Sfîntul Isaac Sirul351. Totuşi, stările extatice cu acest caracter de pasivitate, de pierdere a libertății şi a conştiinței de sine sînt tipice mai ales la începutul vieții mistice. După Sfîntul Simeon Noul Teolog, extazurile şi răpirile nu se potrivesc decît începătorilor, neiscusiților, celor a căror fire nu a dobîndit încă trăirea necreatului. Sfîntul Simeon aseamănă extazul cu starea în care s-ar găsi un om născut într-o închisoare întunecată, slab luminată de un opaiț, un prizonier care n-ar avea nici o idee despre lumina soarelui, nici despre frumusețea lumii din afară şi care dintr-o dată ar vedea această lumină şi o privelişte scăldată de soare printr-o crăpătură în zidul temniței sale. Acest om ar fi cuprins de răpire, ar fi „în extaz“. Totuşi, puțin cîte puțin, simțurile sale s-ar obişnui cu lumina soarelui, s-ar adapta la noua experiență. Tot aşa, sufletul care avansează în viața duhovnicească nu mai cunoaşte extazul, ci o experiență (o trăire) statornică a realității dumnezeieşti în care trăieşte352.

Experiența mistică, nedespărțită de calea spre unire, nu poate fi dobîndită decît în rugăciune, prin cerere. În sensul cel mai general al cuvîntului, orice prezență a omului în fața lui Dumnezeu este o rugăciune. Dar trebuie ca această prezență să devină o atitudine statornică, mereu trează; rugăciunea trebuie să devină permanentă, neîncetată ca suflarea, ca bătaia inimii. Aceasta cere o deosebită măiestrie, o tehnică a rugăciunii, o întreagă ştiință duhovnicească, căreia călugării i se consacră în întregime. Metoda rugăciunii lăuntrice sau a minții, cunoscută sub numele de „isihasm“, ține de tradiția ascetică a Bisericii de Răsărit şi datează, fără îndoială, din cele mai vechi timpuri. Transmițîndu-se de la dascăl la ucenic pe cale orală, prin pildă şi îndrumare duhovnicească, această învățătură a rugăciunii lăuntrice nu a fost fixată în scris decît la începutul veacului al XI-lea, într-un tratat atribuit Sfîntului Simeon Noul Teolog. Mai tîrziu, ea a fost tema unor scrieri deosebite ale lui Nichifor Monahul (veacul al XIII-lea) şi mai ales ale Sfîntului Grigorie Sinaitul, care a statornicit această lucrare pe la începutul veacului al XIV-lea la Muntele Athos. Sub o formă mai

puțin explicită, găsim referințe la aceeaşi tradiție ascetică la Sfîntul Ioan Scărarul (veacul al VII-lea), la Sfîntul Isihie Sinaitul (veacul al VIII-lea), la alți dascăli ai vieții duhovniceşti din Orientul creştin353. Isihasmul este cunoscut în Apus mai ales datorită lucrărilor Părinților Jugie şi Hausherr, autori foarte eruditi dar care, din nefericire, dau dovadă de o ciudată rîvnă în a defăima obiectul studiilor lor. Oprindu-se mai ales la tehnica exterioară a rugăciunii minții, aceşti critici moderni se străduiesc în scrierile lor să ia în rîs o practică a vieții duhovniceşti care le este străină. Ei îi arată pe isihaşti ca pe niște călugări neştiutori şi în chip grosolan materialişti, închipuindu-şi că sufletul stă în buric şi că răsuflarea noastră cuprinde Duhul lui Dumnezeu; ar fi vorba deci să ne ținem răsuflarea şi să ne fixăm privirea asupra buricului, rostind neîncetat aceleaşi cuvinte, pentru a cădea într-o stare extatică. Acesta ar fi, pînă la urmă, un procedeu pur mecanic pentru a pricinui o anumită stare de spirit. În realitate, rugăciunea minții, aşa cum se prezintă în tradiția ascetică a Răsăritului, nu are nimic comun cu această caricatură. Ea comportă, este adevărat, o latură trupească, anumite procedee care se referă la stăpînirea respirației, la poziția trupului în timpul rugăciunii, la ritmul rugăciunii, dar această disciplină exterioară nu are decît un singur scop: acela de a uşura concentrarea354. Trebuie concentrată toată atenția asupra cuvintelor scurtei rugăciuni: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul!“. Această rugăciune, rostită fără încetare cu fiecare suflare, devine, ca să zicem aşa, a doua fire a unui călugăr. Departe de a mecaniza viața lăuntrică, dimpotrivă, ea serveşte la eliberarea, la întoarcerea ei spre contemplare, înlăturînd în chip statornic din tărîmul inimii orice atingere a păcatului, orice gînd sau chip care vine din afară, şi aceasta prin puterea sfîntului nume al lui Iisus. Episcopul Teofan, dascăl al vieții duhovniceşti şi mare scriitor ascetic din veacul trecut, se exprima astfel asupra scopului rugăciunii minții: „Se caută, spune el, focul harului care cade în inimă... Cînd această scînteie a lui Dumnezeu (harul) se află în inimă, rugăciunea lui Iisus o reînsufleteşte şi o preschimbă în flacără. Totuşi, ea nu produce această scînteie, ci dă numai putința de a o primi adunînd gîndurile, îndreptînd sufletul înaintea Feței Domnului. Principalul este să stai în fața lui Dumnezeu strigînd către El din adîncurile inimii. Aşa trebuie să facă toți cei ce caută focul harului; cît despre cuvintele sau pozițiile trupului în timpul rugăciunii, ele nu au decît o însemnătate secundară. Dumnezeu priveşte inima“355. Vedem astfel că, în ciuda a ceea ce s-a putut spune despre ea, practica rugăciunii minții, proprie Răsăritului creştin, constă în a lăsa loc arderii inimii de către har, veghind totodată în mod statornic la curăția sa lăuntrică.

Departe de a căuta extazul sau starea de entuziasm, mintea în rugăciune trebuie să se ferească să dea dumnezeirii vreun chip oarecare. „Voind să vezi fața Tatălui ceresc – spune Sfîntul Nil Sinaitul – nu te strădui să discerni în timpul rugăciunii tale vreun chip sau vreo față.“ „Fugi de dorința de a vedea sub o formă sensibilă îngerii, puterile sau pe Hristos; altfel rişti să cazi în nebunie, să iei lupul drept păstor şi să slăveşti dracii în locul lui Dumnezeu... Începutul rătăcirii este în voința minții care încearcă să prindă dumnezeirea într-un chip sau o față.“356 Dimpotrivă, eliberîndu-se de orice reprezentare a lui Dumnezeu, „mintea primeşte în sine trăsăturile unui chip dumnezeisc, se îmbracă în frumusețea negrăită a asemănării cu Domnul“, după Sfîntul Marcu Ascetul357. Diadoh al Foticeii vede acest chip în numele lui Iisus, întipărit în inima noastră printr-o amintire neîncetată, prin rugăciune neîncetată. „Acest slăvit şi preadorit nume – spune el –, zăbovind multă vreme în rîvna inimii, păstrat de amintire, naşte în noi deprinderea de a iubi pe Dumnezeu în mod desăvîrşit şi fără piedici. Acesta este mărgăritarul de mult preț pe care îl putem dobîndi vînzînd tot ce avem ca să primim prin aceasta o negrăită şi neîncetată bucurie.“358

Roada rugăciunii este dumnezeiasca iubire, care nu este nimic altceva decît harul dobîndit înăuntrul ființei sufletului. Căci iubirea, după Sfîntul Diadoh, nu este numai o mişcare a sufletului, ci şi un dar necreat – „o energie divină“ – care „înflăcărează sufletul fără încetare şi îl uneşte cu Dumnezeu prin puterea Duhului Sfînt“359. Iubirea nu este din lumea aceasta, fiind numele lui Dumnezeu Însuşi. Din această cauză, ea este negrăită, după Sfîntul Ioan Scărarul: „Cuvintele despre iubire sînt cunoscute de îngeri – spune el – şi ei le cunosc pe măsura iluminării lor“360. „Mi-ai rănit sufletul, o, iubire, şi inima mea nu poate suferi flăcările tale. Eu înaintez cîntîndu-te.“361 „O, sfîntă iubire – spune Sfîntul Simeon Noul Teolog –, cel ce nu Te cunoaşte n-a putut gusta dulceața facerilor Tale de bine, pe care numai experiența trăită ne-o descoperă. Dar cel ce Te-a cunoscut sau care a fost cunoscut de Tine n-

ar mai putea gîndi la vreo îndoială. Căci Tu eşti împlinirea legii, Tu, care mă umpli, mă încălzeşti, Tu, care înflăcărezi, care aprinzi inima mea de o nemăsurată milă. Tu eşti dascălul Profeţilor, urmaşul Apostolilor, puterea Mucenicilor, inspiraţia Părinţilor şi a Dascălilor, desăvîrşirea tuturor Sfinţilor. Şi Tu mă pregăteşti pe mine însumi, Iubire, spre adevărata slujire a lui Dumnezeu.“362

Cum am văzut mai sus, teologia răsăriteană face distincţie între dar şi Dătător, între harul necreat şi persoana Sfîntului Duh care Îl împărtăşeşte. Am mai semnalat, de asemenea, că a treia Persoană dumnezeiască nu este niciodată socotită drept iubirea reciprocă dintre Tatăl şi Fiul, ca nexus amoris, unind primele două persoane ale Sfintei Treimi. Acest lucru este evident pentru că tradiţia doctrinară a Bisericii de Răsărit vede în Tatăl singurul izvor ipostatic al Sfîntului Duh. Deci, numele de iubire (agŁph), cînd este dat Sfîntului Duh de către misticii răsăriteni, nu arată caracterul Său ipostatic, legăturile Sale treimice, ci înseamnă totdeauna însuşirea Sa de Dătător al iubirii, de Izvor al iubirii în noi, însuşirea Celui care ne face să ne împărtăşim din această desăvîrşire supremă a firii comune a Sfintei Treimi. Căci iubirea este „însăşi viaţa firii dumnezeieşti“, după Sfîntul Grigorie de Nyssa363.

Învăţătura lui Petru Lombardul, după care „noi Îl iubim pe Dumnezeu prin iubirea lui Dumnezeu“, adică prin Sfîntul Duh, care pentru teologii apuseni este iubirea reciprocă dintre Tatăl şi Fiul, nu poate fi acceptată de teologia răsăriteană, după care iubirea ţine de firea comună a Treimii, în care Sfîntul Duh se deosebeşte ca persoană. Dar teza tomistă care se împotriveşte radical celei a lui Petru Lombardul nu ar putea nici ea să fie primită de teologia mistică a Bisericii de Răsărit. Într-adevăr, puterea iubirii împărtăşite sufletului de Sfîntul Duh, deşi distinctă de ipostasul dumnezeiesc al Duhului, nu este un efect creat, o însuşire întîmplătoare a cărei existenţă ar atîrna de firea noastră creată, ci un dat necreat, o energie dumnezeiască şi îndumnezeitoare în care noi ne împărtăşim în chip real din firea Sfintei Treimi, devenind divinae consortes naturae. Iubirea este de la Dumnezeu ą ˘gŁph ™k toŕ Qeoŕ ™stin, spune Sfîntul Ioan (I Ioan 4, 7). Dar această iubire-dar dumnezeiesc presupune, după Sfîntul Vasile, o dispoziţie proprie firii create, o sămînţă sau putere a iubirii (ą ¦gaphtikŁ dÚnamij) în fiinţa omenească chemată să atingă desăvîrşirea în iubire364.

Iubirea-dar dumnezeiesc desăvîrşeşte firea omenească pînă ce „o face să apară în unitate şi identitate cu firea dumnezeiască prin har“, după expresia Sfîntului Maxim Mărturisitorul365. Iubirea faţă de aproapele va fi semnul dobîndirii adevăratei iubiri faţă de Dumnezeu. După Sfîntul Isaac Sirul, „singurul semn după care pot fi recunoscuţi cei care au ajuns la această desăvîrşire este următorul: dacă ar fi daţi flăcărilor de zece ori pe zi pentru mila lor faţă de aproapele, aceasta nu li s-ar părea de ajuns“366. „Cunosc un om – zice Sfîntul Simeon Noul Teolog – care dorea atît de fierbinte mîntuirea fraţilor săi, încît cerea adesea lui Dumnezeu cu lacrimi fierbinţi, din toată inima sa şi cu o rîvnă vrednică de Moise, ca fraţii săi sau să fie mîntuiţi cu el, sau să fie şi el osîndit împreună cu ei. Căci el se legase cu ei întru Duhul Sfînt, cu o asemenea legătură de iubire, încît nu ar fi voit nici chiar să intre în Împărăţia Cerurilor dacă ar fi trebuit pentru aceasta să se despartă de ei“367. În iubirea pentru Dumnezeu fiecare persoană umană îşi găseşte desăvîrşirea; or, persoanele nu pot ajunge la desăvîrşirea lor dacă nu se realizează unitatea firii umane. Iubirea de Dumnezeu va fi legată deci în mod necesar de iubirea faţă de aproapele. Această iubire desăvîrşită îl va face pe om asemănător lui Hristos, căci va fi unit prin firea sa creată cu întreaga omenire şi el va reuni în persoana sa ceea ce este creat cu ceea ce este necreat, compusul omenesc şi harul îndumnezeitor.

Aleşii, uniţi cu Dumnezeu, ajung la starea bărbatului desăvîrşit, la măsura vîrstei deplinătăţii, după cuvîntul Sfîntului Pavel (Efes. 4, 13). Totuşi, dacă această asemănare cu Hristos este starea finală la care se ajunge, calea care duce acolo, cum am putut vedea, nu este cea a imitării lui Hristos. Într-adevăr, calea lui Hristos, persoană dumnezeiască, era o coborîre spre fiinţa creată, o asumare a firii noastre; calea persoanelor create trebuie să fie, în schimb, o înălţare, o ridicare către firea divină, unirea cu harul necreat împărtăşit prin Duhul Sfînt. Mistica imitării lui Hristos pe care o putem găsi în Occident este străină spiritualităţii răsăritene care se defineşte mai degrabă ca o viaţă în Hristos. Această viaţă în unitatea Trupului lui Hristos oferă persoanelor umane toate condiţiile necesare pentru dobîndirea harului Sfîntului Duh, adică pentru a se împărtăşi din însăşi viaţa Sfintei Treimi, din cea mai înaltă desăvîrşire, care este iubirea.

Iubirea este inseparabilă de cunoaştere, de „gnoză“. Este un semn de trezvie personală fără de care calea către unire ar fi oarbă, fără un scop precis, „o asceză iluzorie“ (Ąskhsij fainomšnh), după Sfîntul Macarie Egipteanul368. Viața ascetică „în afară de gnoză“ (oŮk ™n tÁ gnčsei) nu are nici un preț, după Sfîntul Dorotei369; numai o viață duhovnicească mereu conştientă (™n gnčsei), o viață în necurmată împărtăşire de Dumnezeu poate să schimbe firea noastră, făcînd-o asemănătoare dumnezeieştii firi, făcînd-o să se împărtăşească din lumina necreată a harului, din pilda naturii umane a lui Hristos, care S-a arătat ucenicilor pe Muntele Tabor îmbrăcat în slava necreată. „Gnoza“, cunoaşterea personală, sporeşte pe măsură ce firea se preface intrînd în unire din ce în ce mai strînsă cu harul îndumnezeitor. Într-o persoană desăvîrşită nu va mai rămîne loc pentru „inconştient“, pentru ceea ce este instinctiv sau involuntar; totul va fi pătruns de lumina dumnezeiască însuşită de persoana umană, devenită propria sa putere prin darul Sfîntului Duh. Căci „cei drepți vor străluci ca soarele“ în Împărăția lui Dumnezeu (Matei 13, 43).

Toate condițiile necesare pentru a atinge acest ultim scop sînt oferite creştinilor în Biserică. Dar unirea cu Dumnezeu nu este rodul unui proces organic şi inconştient; el se împlineşte în persoane prin Sfîntul Duh şi libertatea noastră.

Cînd Sfîntul Serafim din Sarov a fost întrebat dacă lipsea creştinilor din vremea lui vreo condiție pentru ca aceştia să dea aceleaşi roade de sfințenie care erau atît de abundente în trecut, el a răspuns: nu lipseşte decît o singură condiție – hotărîrea!

Capitolul 11

Lumina dumnezeiască

Unirea cu Dumnezeu este o taină care se împlineşte în persoanele omeneşti.

O ființă umană pe calea unirii nu este niciodată micşorată în calitatea ei de persoană, deşi renunță la voința proprie, la înclinările sale firești. Renunțînd liber la tot ceea ce îi este propriu prin fire, persoana umană se realizează pe deplin în har. Ceea ce nu este liber, ceea ce nu este conştient nu are valoare personală. Lipsurile, suferințele nu pot deveni o cale către unire dacă nu sînt acceptate în mod liber. O persoană desăvîrşită este pe deplin conştientă în toate hotărîrile: ea este liberă de orice constrîngere, de orice necesitate firească. O persoană, cu cît înaintează mai mult pe calea unirii, cu atît este mai conştientă. Această luciditate în viața duhovnicească la autorii ascetici răsăriteni se numeşte cunoaştere (gnčsij). Ea se arată pe deplin pe treptele superioare ale căii mistice, ca fiind cunoaşterea desăvîrşită a Treimii. De aceea, Evagrie Ponticul identifică Împărăția lui Dumnezeu cu cunoaşterea Sfintei Treimi – conştiința obiectului unirii. Dimpotrivă, necunoaşterea (Ągnoia), la limita ei extremă, nu ar fi nimic altceva decît iadul, cea mai de pe urmă cădere a persoanei370. Viața duhovnicească – sporirea persoanei umane în har – este totdeauna conştientă, necunoaşterea fiind un semn al păcatului, „somnul sufletului“. Trebuie deci să fim mereu în stare de veghe, să ne purtăm ca fii ai luminii – ut filii lucis ambulate (Efes. 5, 8), după cuvîntul Sfîntului Pavel: „Surge, qui dormis, et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus“ (ibidem, 14).

Sfînta Scriptură abundă în expresii referitoare la lumină, la iluminarea dumnezeiască, la Dumnezeu care este numit Lumină. Pentru teologia mistică a Bisericii de Răsărit acestea nu sînt metafore, figuri retorice, ci cuvinte exprimînd un aspect real al dumnezeirii. Dacă Dumnezeu este numit Lumină, aceasta se face pentru că El nu poate rămîne străin experienței noastre. „Gnoza“, cunoaşterea dumnezeirii la nivelul ei cel mai înalt, este o forță a luminii necreate, această experiență însăşi fiind lumină: in lumine tuo videbimus lumen – „În Lumina Ta vom vedea lumină“ (Ps. 35, 10). Este tocmai ceea ce percepem şi realitatea prin care percepem trăirea mistică. Pentru Sfîntul Simeon Noul Teolog, experierea luminii, care este viața duhovnicească conştientă sau „gnoza“, descoperă prezența harului dobîndit de persoana umană. „Noi nu vorbim despre lucruri pe care nu le ştim, spune el, ci dăm mărturie despre ceea ce ne este cunoscut. Căci lumina străluceşte deja în întuneric, în noapte şi în zi, în inimile şi în mințile noastre. Această lumină fără apus, fără schimbare, nestricăcioasă, care nu se întunecă niciodată, ne luminează; ea vorbeşte, activează, ea este vie şi dătătoare de viață, ea preschimbă în lumină pe cei pe care îi luminează. Dumnezeu este Lumină şi cei pe care îi învredniceşte să-L vadă Îl văd ca Lumină; cei care L-au primit L-au primit ca Lumină. Căci lumina slavei Sale premerge feței Sale şi este cu neputință să Se arate altfel decît în lumină. Cei ce n-au văzut această Lumină nu L-au văzut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este Lumină. Cei ce n-au primit această Lumină nu au primit încă harul, căci primind harul, se primeşte lumina

dumnezeiască şi Dumnezeu... Cei care nu au primit-o încă, cei ce nu s-au împărtăşit încă din Lumină se găsesc mereu sub jugul legii, pe tărîmul umbrei şi al închipuirilor, sînt încă prunci ai roabei. Regi sau patriarhi, episcopi sau preoți, prinți sau slugi, mireni sau monahi, ei vor fi deopotrivă în întuneric şi călătoresc în beznă, dacă nu vor să se pocăiască aşa cum ar trebui. Căci pocăința este uşa care duce de la tărîmul întunericului la cel al Luminii. Deci, cei ce nu sînt încă în lumină nu au trecut cum se cuvine prin uşa pocăinței... Robii păcatului urăsc lumina, temîndu-se să nu le dea la iveală faptele lor ascunse.“371 Dacă viața în păcat este uneori în mod voit inconştientă (închidem ochii ca să nu-l vedem pe Dumnezeu), viața în har este un progres neîncetat al conştiinței, o trăire crescîndă a luminii dumnezeieşti.

După Sfîntul Macarie Egipteanul, focul harului aprins de Sfîntul Duh în inimile creştinilor îi face pe aceştia să strălucească în fața Fiului lui Dumnezeu ca nişte făclii. Acest foc dumnezeiesc potrivit voinței omeneşti se aprinde uneori cu o lumină mai mare, alteori scade şi nu mai străluceşte în inimile tulburate de patimi. „Focul nematerial şi dumnezeiesc luminează şi încearcă sufletele. Focul acesta S-a pogorît peste Apostoli în chip de limbi de foc. Focul acesta i-a strălucit lui Pavel, i-a vorbit, i-a luminat mintea şi, în acelaşi timp, i-a orbit ochii, căci ceea ce este trup nu poate îndura strălucirea acestei lumini. Moise a văzut acest foc în rugul aprins. Acest foc l-a răpit pe Ilie de pe pămînt, sub forma carului în flăcări... Îngerii şi duhurile slujitoare lui Dumnezeu se împărtăşesc de strălucirea acestui foc... Acest foc alungă dracii şi zdrobeşte păcatele. El este puterea învierii, săvîrşirea vieții veşnice, luminarea sufletelor sfinte, statornicia puterilor cereşti.“372 Acestea sînt energiile dumnezeieşti, „razele dumnezeirii“ despre care vorbeşte Dionisie Pseudo-Areopagitul, puterile creatoare care pătrund universul şi se fac cunoscute în afara făpturilor, ca lumina neapropiată în care sălăşluieşte Treimea. Dăruite creştinilor de către Duhul Sfînt, energiile nu mai apar ca nişte cauze din afară, ci ca har, ca lumină lăuntrică ce preschimbă firea îndumnezeind-o. „Dumnezeu este numit Lumină nu după ființă, ci după lucrarea Sa“, spune Sfîntul Grigorie Palama373. Ca Dumnezeu, El se arată, se împărtăşeşte, poate fi cunoscut, El este Lumină. Dacă Dumnezeu este numit Lumină, aceasta nu se face numai prin analogie cu lumina materială. Lumina dumnezeiască nu are un sens alegoric şi abstract: ea este un dat al experienței mistice. „Această experiență dumnezeiască este dată fiecăruia după măsura lui şi poate fi mai mult sau mai puțin însemnată, după vrednicia celor care o simt.“374 Vederea desăvîrşită a dumnezeirii devenite perceptibilă în lumina Sa necreată este „taina zilei a opta“; ea aparține veacului viitor. Totuşi, cei ce sînt vrednici ajung să vadă „Împărăția lui Dumnezeu venind cu putere“ (Mc. 9, 1) încă din viața aceasta, precum au văzut-o cei trei Apostoli pe Muntele Tabor.

Disputele teologice cu privire la natura luminii lui Hristos de la Schimbarea la Față, dispute care au pus față în față, către mijlocul veacului al XIV-lea, pe apărătorii tradiției doctrinare a Bisericii de Răsărit şi pe tomiştii apuseni, vizau în fond o problemă religioasă de cea mai mare însemnătate. Era vorba de realitatea experienței mistice, de posibilitatea comunicării conştiente cu Dumnezeu, de natura necreată sau creată a harului. Erau în joc problema vocației ultime a oamenilor, ideea de fericire, de îndumnezeire. A fost o luptă între teologia mistică şi filosofia religioasă sau, mai degrabă, o teologie a conceptelor care nu voia să încuviințeze ceea ce i se părea a fi o nesocotință, o „nebunie“. Dumnezeul revelației şi al experienței religioase era pus față în față cu Dumnezeul filosofilor şi al oamenilor de ştiință, pe tărîmul misticii şi, încă o dată, nebunia dumnezeiască a biruit înțelepciunea omenească. Fiind siliți să-şi definească poziția, să formuleze concepte privind realități care depăşesc orice speculație filosofică, filosofii au trebuit pînă la urmă să emită o judecată care, la rîndul ei, a părut o „nebunie“ pentru tradiția răsăriteană: ei au susținut firea creată a harului îndumnezeitor. Nu vom reveni asupra acestei probleme pe care am tratat-o în capitolul IV, unde era vorba despre deosebirea dintre ființa şi energiile lui Dumnezeu. Apropiindu-ne de sfîrşitul studiului nostru, trebuie să înfățişăm energiile dumnezeieşti sub un alt aspect: acela al luminii necreate în care Se descoperă Dumnezeu şi Se împărtăşeşte celor care intră în unire cu El.

Această lumină (fîj) sau iluminare (śllamyij) poate fi definită drept caracterul văzut al dumnezeirii, al energiilor sau al harului în care Dumnezeu se face cunoscut. Ea nu este de ordin intelectual, cum este uneori luminarea înțelegerii luată în sens

alegoric şi abstract. Ea nu este nici o realitate de ordin sensibil. Totuşi, această lumină umple în acelaşi timp înțelegerea şi simțurile, descoperindu-se omului întreg şi nu numai uneia dintre facultățile sale. Lumina dumnezeiască, fiind un dat al experienței mistice, depăşeşte în acelaşi timp simțurile şi înțelegerea. Ea este imaterială şi nu are în ea nimic sensibil, de aceea Sfîntul Simeon Noul Teolog o numeşte în poeziile sale „foc nevăzut“, afirmînd totodată vizibilitatea sa:

Esti pŕr tŇ qe‹on ‘ntwj

Aktiston ˘oratŇn ge

Anarcon ka… Ąŕlon tš...,375

dar ea nu este nicidecum o lumină inteligibilă. Tomul aghioritic, o apologie alcătuită de călugării din Muntele Athos după disputele teologice asupra luminii de la Schimbarea la Față, distinge lumina văzută, lumina inteligenței şi lumina necreată, care le depăşeşte deopotrivă pe celelalte două. „Lumina inteligenței – spun monahii atoniți – este deosebită de cea care este percepută prin simțuri. Într-adevăr, lumina văzută ne arată obiectele care se potrivesc simțurilor noastre, în timp ce lumina necreată arată adevărul care se află în gînduri. Aşadar, vederea şi înțelegerea nu dețin una şi aceeaşi lumină, ci fiecăreia dintre aceste două facultăți îi este propriu să activeze după natura ei şi în limitele proprii. Totuşi, cînd cei ce sînt vrednici de aceasta primesc harul şi puterea duhovnicească şi supranaturală, ei percep atît prin simțuri, cît şi prin înțelegere ceea ce este mai presus de orice simț şi de orice înțelegere.... aşa cum este cunoscut numai de Dumnezeu şi de cei care au avut parte de trăirea harului Său“376.

Cei mai mulți dintre Părinții care au vorbit despre Schimbarea la Față confirmă natura necreată, dumnezeiască, a luminii care s-a arătat Apostolilor. Sfîntul Grigorie de Nazianz, Sfîntul Chiril al Alexandriei, Sfîntul Maxim Mărturisitorul, Sfîntul Andrei Criteanul, Sfîntul Ioan Damaschinul, Sfîntul Simeon Noul Teolog, Eftimie Zigaben se exprimă în acest sens şi ar fi foarte imprudent să se interpreteze aceste texte ca fiind o emfază retorică. Sfîntul Grigorie Palama dezvoltă această învățătură în raport cu problema trăirii mistice. Lumina pe care au văzut-o Apostolii pe Muntele Tabor este proprie lui Dumnezeu prin fire. Veşnică, nesfîrşită, existînd în afară de timp şi spațiu, ea apărea în teofaniile Vechiului Testament ca slavă a lui Dumnezeu: apariție înspăimîntătoare şi de nesuportat pentru creaturi, fiind exterioară, străină firii omeneşti înainte de Hristos, în afara Bisericii. Pentru aceasta, după Sfîntul Simeon Noul Teolog, Pavel pe drumul Damascului, neavînd încă credința în Hristos, a fost orbit şi trîntit la pămînt de apariția luminii dumnezeieşti377. Dimpotrivă, Maria Magdalena, după Sfîntul Grigorie Palama, a putut vedea lumina Învierii care umplea mormîntul şi făcea să se vadă tot ce se află în el, cu tot întunericul nopții, „ziua văzută“ neluminînd încă pămîntul; tot această lumină a făcut-o să vadă îngerii şi să vorbească cu ei378. În clipa Întrupării, Lumina dumnezeiască s-a concentrat, ca să spunem aşa, în Hristos, Dumnezeu-Omul, în care sălăşluia trupeşte plinătatea dumnezeirii. Aceasta înseamnă că firea umană asumată de Hristos era îndumnezeită prin unirea ipostatică cu firea divină; că Hristos, în timpul vieții Sale pămînteşti, a strălucit totdeauna lumina dumnezeiască, rămasă nevăzută pentru cea mai mare parte dintre oameni. Schimbarea la Față nu a fost un fenomen circumscris în timp şi spațiu: în acel moment, pentru Hristos, chiar în firea Sa umană, nu s-a produs nici o schimbare, ci schimbarea s-a produs în conştiința Apostolilor care, pentru un anumit timp, au primit puterea de a vedea pe Învățătorul lor aşa cum era El, strălucind de lumina cea veşnică a dumnezeirii Sale379. Pentru Apostoli, aceasta era o ieşire din istorie, încunoştiințare despre realitățile cele veşnice. Sfîntul Grigorie Palama spune în cuvîntul său la Schimbarea la Față: „Lumina Schimbării la Față a Domnului nu a început şi nu a luat sfîrşit; ea a rămas necircumscrisă (în timp şi spațiu) şi imperceptibilă simțurilor, cu toate că a fost văzută cu ochii trupeşti..., dar printr-o transmutare a simțurilor lor, ucenicii Domnului trecură de la trup la Duh“380.

Pentru a vedea Lumina dumnezeiască cu ochii trupeşti, aşa cum au văzut-o ucenicii Domnului pe Muntele Tabor, trebuie să ne împărtăşim din această lumină, să fim preschimbați de ea într-o măsură mai mică sau mai mare. Experiența mistică presupune deci o schimbare a firii noastre, preschimbarea prin har. Sfîntul Grigorie Palama spune în chip lămurit: „Cel care participă la energia dumnezeiască... ajunge el însuşi, într-un fel, lumină; el este unit cu Lumina şi, o dată cu Lumina, el vede cu o deplină conştiință de sine tot ceea ce rămîne ascuns celor ce nu au acest har; el depăşeşte astfel nu numai simțurile trupeşti, ci şi tot

ceea ce poate fi cunoscut (prin inteligență)..., căci cei curați cu inima Îl văd pe Dumnezeu... care, fiind Lumină, sălăşluieşte în ei şi li se descoperă celor care Îl iubesc, preaiubiților Lui“381.

Trupul nu trebuie să fie o piedică în trăirea mistică. Disprețuirea maniheică a naturii materiale este străină ascezei ortodoxe. „Noi nu dăm numele de om numai sufletului sau numai trupului, ci amîndurora împreună, căci omul întreg a fost creat după chipul lui Dumnezeu“, spune Sfîntul Grigorie Palama382. Trupul trebuie să fie înduhovnicit, să ajungă un „trup duhovnicesc“, după cuvîntul Sfîntului Pavel. Scopul nostru ultim nu este numai o contemplare intelectuală a lui Dumnezeu; dacă ar fi aşa, învierea morților ar fi de prisos. Cei fericiți vor vedea pe Dumnezeu față către față în deplinătatea firii lor create. De aceea Tomul aghioritic atribuie încă din această lume firii trupeşti curățite anumite „dispoziții duhovniceşti“: „Dacă trupul trebuie să ia parte împreună cu sufletul la negrăitele bunătăți ale veacului viitor, este sigur că el trebuie să se împărtăşească dintr-însele, în măsura în care se poate, încă de pe acum... Căci şi trupul are experiența celor dumnezeieşti, cînd puterile pătimitoare ale sufletului sînt nu date morții, ci preschimbate şi sfințite“383.

Ca lumină – principiu al manifestării – harul nu poate rămîne în noi imperceptibil. Noi nu putem să nu-L simțim pe Dumnezeu dacă firea noastră este în stare de sănătate duhovnicească. Nesimțirea în viața lăuntrică este o stare anormală. Trebuie să ştii să îți recunoşti propriile stări şi să judeci fenomenele vieții mistice. Pentru aceasta, Sfîntul Serafim din Sarov îşi începe învățăturile duhovniceşti cu cuvintele: „Dumnezeu este un foc care încălzeşte şi aprinde inimile. Dacă simțim în inimile noastre frigul ce vine de la diavol – căci diavolul este rece –, să-L chemăm pe Domnul şi El va veni şi va încălzi inima noastră prin dragostea față de El şi față de aproapele. Şi în fața căldurii feței Sale va fi alungat frigul vrăjmaşului“384. Harul se va face cunoscut ca bucurie, pace, căldură lăuntrică, lumină. Stările de uscăciune, de „noapte mistică“ în spiritualitatea Bisericii de Răsărit nu au acelaşi sens ca în Apus. O persoană care intră în unire din ce în ce mai strînsă cu Dumnezeu nu poate rămîne în afara luminii. Dacă ea se află afundată în întuneric, aceasta se datorează faptului că firea sa este întunecată de vreun păcat sau pentru că Dumnezeu o încearcă pentru a-i mări şi mai mult rîvna. Aceste stări trebuie depăşite prin ascultare şi smerenie, la care Dumnezeu răspunde arătîndu-Se din nou în suflet, împărtăşind Lumina Sa ființei omeneşti părăsite pentru o vreme. Uscăciunea sufletului este o stare bolnăvicioasă care nu poate dura; autorii de lucrări de ascetică şi mistică aparținînd tradiției orientale n-au considerat vreodată uscăciunea sufletului drept o etapă necesară şi normală pe calea unirii cu Dumnezeu. Ea este un accident foarte frecvent pe această cale, dar totdeauna primejdios. Este foarte apropiată de ˇkhd…a – tristețea sau plictiseala, răcirea inimii, care produce indiferență. Este o încercare care duce ființa umană la hotarele morții duhovniceşti, pentru că urcuşul spre sfințenie, lupta pentru lumina dumnezeiască nu este fără primejdie. Cei ce caută lumina, viața conştientă în Dumnezeu, trec printr-o mare primejdie duhovnicească, dar Dumnezeu nu-i lasă să rătăcească în întuneric.

„Adesea vedeam Lumina – spune Sfîntul Simeon Noul Teolog –, uneori ea îmi apărea înlăuntrul meu, cînd sufletul meu avea pace şi linişte, sau nu apărea decît departe şi chiar se ascundea cu totul. Încercam atunci o imensă mîhnire, crezînd că nu o voi revedea niciodată. Dar, de îndată ce reîncepeam să vărs lacrimi, îndată ce mărturiseam o deplină lepădare de tot, o deplină umilință şi ascultare, Lumina reapărea, asemenea soarelui care alungă grosimea norilor şi care se arată puțin cîte puțin aducînd bucuria. Astfel, Tu, Cel Negrăit, Nevăzut, Neapropiat, care mişti toate, prezent în toate lucrurile şi totdeauna, umplînd toate, arătîndu-Te şi ascunzîndu-Te în fiecare ceas, Tu dispăreai şi mi Te arătai ziua şi noaptea. Încet, încet, Tu ai risipit întunericul care era în mine, ai alungat norul care mă acoperea, mi-ai deschis auzul duhovnicesc, ai curățit lumina ochilor minții mele. În sfîrşit, făcîndu-mă aşa cum voiai Tu, Te-ai descoperit sufletului meu strălucitor, venind la mine, încă nevăzut. Şi deodată, Tu ai apărut ca un alt soare, o negrăită bunăvoință dumnezeiască.“385 Acest text ne arată că uscăciunea sufletului este o stare trecătoare care nu poate deveni statornică. Într-adevăr, atitudinea eroică a marilor sfinți ai creştinătății apusene, pradă durerii date de despărțirea tragică de Dumnezeu, noaptea mistică drept cale, drept necesitate duhovnicească, sînt necunoscute spiritualității Bisericii de Răsărit. Cele două tradiții s-au despărțit din cauza unui punct tainic din cadrul doctrinei, anume cel privind Sfîntul Duh, izvorul sfințeniei. Două

concepții dogmatice diferite corespund celor două experiențe, celor două căi de sfințire, care nu se aseamănă deloc. După schismă, căile care duc la sfințenie nu sînt aceleaşi pentru Apus şi pentru Răsărit386. Unii îşi dovedesc credința în Hristos în singurătatea şi părăsirea din noaptea grădinii Ghetsimani; ceilalți dobîndesc siguranța unirii cu Dumnezeu în lumina Schimbării la Față.

Un pasaj scos din Revelațiile Sfîntului Serafim din Sarov, scrise la începutul veacului al XIX-lea, ne face să înțelegem mai bine decît toate expunerile teologice în ce constă această siguranță, această „gnoză“ sau cunoaştere a unirii cu Dumnezeu. În cursul unei convorbiri pe care o avea cu Sfîntul Serafim la marginea unei păduri, într-o dimineață de iarnă, un ucenic al Sfîntului Serafim, autorul textului pe care îl citățm, a spus învățătorului său:

– „Nu înțeleg totuşi cum putem avea siguranța că ne aflăm în Duhul lui Dumnezeu. Cum aş putea să recunosc într-un mod sigur, în mine însumi, arătarea Lui?

– Ți-am mai spus – zice Părintele Serafim – că este foarte simplu. Ți-am vorbit multă vreme despre starea în care se găsesc cei care sînt în Duhul lui Dumnezeu; şi-am lămurit, de asemenea, cum trebuie recunoscută prezența Lui în noi... Ce-ți mai trebuie, prietene?!

– Trebuie să pricep mai bine tot ce mi-ai spus.

– Prietene, amîndoi sîntem în această clipă în Duhul lui Dumnezeu... De ce nu vrei să mă priveşti?

– Nu te pot privi Părinte, răspunsei, ochii tăi aruncă flăcări; fața ta a devenit mai orbitoare decît soarele şi mă dor ochii privindu-te.

– Nu te teme de nimic – spuse el – în această clipă ai devenit la fel de luminos ca şi mine. Şi tu eşti acum în plinătatea Duhului lui Dumnezeu; altfel, nu m-ai putea vedea aşa cum mă vezi.

Şi, aplecat spre mine, îmi spuse încet la ureche:

– Aşadar, dă slavă Domnului Dumnezeu pentru nesfîrşita Sa bunătate pe care o are față de noi. Aşa cum ai văzut, nici n-am făcut măcar semnul crucii; a fost de ajuns să rog numai pe Dumnezeu în gînd, în inima mea, spunînd lăuntric: Doamne, învredniceşte-l să vadă limpede cu ochii săi trupeşti această pogorîre a Duhului Tău, cu care învredniceşti pe slujitorii Tăi, cînd binevoieşti să li Te arăți în mărita lumină a slavei Tale. Şi, cum vezi, prietene, Domnul a împlinit pe dată această cerere a smeritului Serafim... Cît de recunoscători trebuie să fim lui Dumnezeu pentru acest negrăit dar acordat amîndurora! Nici chiar Părinții pustiului n-au avut totdeauna asemenea semne ale bunătății Sale. Aceasta înseamnă că harul lui Dumnezeu – ca o maică plină de duioşie față de copiii ei – a binevoit ca prin mijlocirea Maicii lui Dumnezeu să-ți mîngîie inima întristată... Aşadar, de ce nu vrei, prietene, să mă priveşti drept în față? Priveşte fără teamă, deschis! Domnul este cu noi.

Încurajat de aceste cuvinte, am privit şi am fost cuprins de o evlavioasă spaimă. Imaginează-ți fața omului care-ți vorbeşte în mijlocul soarelui în strălucirea razelor sale orbitoare de la mijlocul zilei. Vezi mişcarea buzelor sale, expresia schimbătoare a ochilor lui, îi auzi vocea, simți mîinile lui care te țin de umeri, dar nu vezi nici aceste mîini, nici trupul interlocutorului tău, nimic, decît lumina strălucitoare care se răspîndeşte departe, la cîțiva stînjeni în jur, luminînd prin strălucirea sa pajiştea acoperită cu zăpadă şi fulgi albi care nu contenesc să cadă...

– Ce simți?..., mă întrebă Părintele Serafim.

– O bunăstare nesfîrşită, răspunsei.

– Dar ce fel de bunăstare? În ce anume?

– Simt, răspunsei, o asemenea linişte, o asemenea pace în sufletul meu, că nu găsesc cuvinte să o spun.

– Aceasta, prietene, este pacea despre care vorbea Domnul, cînd spunea ucenicilor Săi: Pacea Mea dau vouă; pacea pe care lumea nu o poate da... pacea care covîrşeşte toată mintea.

Ce mai simți încă?

– O nesfîrşită bucurie în inimă.

Şi Părintele Serafim urmă:

– Cînd Duhul lui Dumnezeu coboară în om şi îl învăluie în plinătatea prezenței Sale, atunci sufletul este covîrşit de o negrăită bucurie, căci Duhul Sfînt umple de bucurie toate cele pe care le atinge... Dacă pîrga bucuriei viitoare umple deja sufletul nostru de o asemenea blîndețe, de o asemenea bucurie, ce vom spune despre bucuria care aşteaptă în Împărăția cerească pe toți cei ce plîng aici pe pămînt? Şi tu, prietene, ai plîns destul în cursul vieții tale pămînteşti, dar vezi bucuria pe care ți-o trimite Domnul ca să te mîngîie chiar în lumea aceasta. Acum trebuie să te nevoieşti, să faci necontenite strădanii, să dobîndeşti puteri din ce în ce mai mari pentru a ajunge la măsura desăvîrşită a staturii lui Hristos... Această bucurie pe care o simțim în această clipă, în parte şi scurtă, atunci se va arăta în toată strălucirea ei, covîrşind ființa noastră cu negrăite desfătări pe care nimeni nu ni le va putea răpi“387.

Istorisirea acestei experiențe cuprinde în simplitatea ei toate învățăturile Părinților răsăriteni despre „gnoză“, trăire a harului care atinge gradul cel mai înalt în contemplarea luminii dumnezeieşti. Această lumină umple persoana ajunsă la unirea cu Dumnezeu. Aceasta nu este un extaz, stare trecătoare care răpeşte, care smulge ființa omenească din experiența obişnuită, ci o viață conştientă în lumină, în neîncetata comuniune cu Dumnezeu. Într-adevăr, am citat mai sus un loc din Sfîntul Simeon Noul Teolog, după care stările extatice ar fi caracteristice mai ales persoanelor a căror fire nu a fost încă schimbată, adaptată vieții dumnezeieşti. Transfigurarea firii create începînd încă din această lume, este o făgăduință a noului cer, a noului pămînt, intrarea făpturii în viața veşnică înainte de moarte şi de înviere. Puține persoane, chiar printre cei mai mari sfinți, ajung la această stare în viața pămîntească. Pilda Sfîntului Serafim este cu atît mai izbitoare cu cît el face să se trăiască, într-o epocă destul de apropiată, sfințenia Părinților pustiului care apare aproape ca o poveste pentru credința noastră rațională şi slabă, pentru mintea noastră devenită „kantiană“ prin cădere, mereu gata să arunce în domeniul numenal, cel al „obiectelor credinței“, tot ceea ce depăşeşte legile sau, mai degrabă, obiceiurile firii căzute. Apărarea filosofică a „autonomiei“ firii noastre mărginite, închise experienței harului, este o afirmare conştientă a inconştienței noastre, antignoză, anti-lumină, împotrivire față de Sfîntul Duh care face să apară în oameni conştiința că sînt în comuniune cu Dumnezeu. În aceeaşi convorbire duhovnicească pe care am citat-o mai sus, Sfîntul Serafim spune interlocutorului său: „În zilele noastre, am ajuns la un asemenea grad de slăbire a sfintei credințe în Domnul nostru Iisus Hristos, care este aproape generală, încît putem să spunem, într-adevăr, că ne-am îndepărtat aproape totalmente de adevărata viață creştină. Astăzi, unele texte din Sfînta Scriptură ne par stranii... Unii oameni spun: aceste texte sînt de neînțeles; se poate, oare, admite că oamenii ar putea să vadă pe Dumnezeu în mod atît de concret? Dar aici nu este nimic de neînțeles. Neînțelegerea rezultă din faptul că noi ne-am îndepărtat de nevinovăția care caracteriza în primele veacuri cunoaşterea creştină. Sub pretextul învățăturii, al «iluminismului», am intrat într-un asemenea întuneric al neştiinței, încît astăzi găsim de neconceput tot ceea ce pentru creştinii primelor veacuri avea un sens destul de limpede ca să poată vorbi între ei de arătările lui Dumnezeu oamenilor ca despre lucruri cunoscute de toți şi deloc stranii“388.

Regăsim „nevinovăția cunoaşterii creştine“, acolo unde gnoza şi dragostea sînt una, în experiența tainică, ascunsă ochilor lumii, în viața celor care se unesc cu lumina veşnică a Sfintei Treimi, dar această trăire rămîne de negrăit. „Realitățile veacului viitor, spune Sfîntul Isaac Sirul, nu au nume propriu şi direct. Despre ele nu se poate avea decît o anumită cunoaştere simplă, mai presus de orice cuvînt, de orice element, de orice chip, culoare, înfățişare sau nume alcătuit în vreun anume fel.“389 „Aceasta este necunoaşterea care depăşeşte orice cunoaştere.“390 Ne găsim, din nou, în domeniul apofaticului, în care am început studiile noastre privind tradiția orientală. Dar în locul întunericului dumnezeiesc este lumina, în locul uitării de sine este conştiința personală care s-a iluminat pe deplin în experiența harului. Aceasta înseamnă că, actualmente, este vorba de desăvîrşirea dobîndită, de firea transformată prin unirea cu harul, de o fire care ajunge şi ea lumină. Cum ar putea înțelege această experiență cei care n-au avut-o? Ceea ce încearcă să spună Sfîntul Simeon Noul Teolog ne lasă să întrevedem, în termeni paradoxali, tot ceea ce rămîne

încă închis pentru cugetul nostru neiluminat: „Cînd ajungem la desăvîrşire – spune el – Dumnezeu nu mai vine la noi ca mai înainte, fără chip şi fără înfăţişare... El vine totuşi, într-un anume fel în chip de Dumnezeu: căci Dumnezeu nu se arată niciodată într-o faţă sau urmă oarecare, ci se face văzut în simplitatea Sa, format de Lumina fără formă, de neînţeles, de negrăit. Nu pot spune nimic mai mult. Cu toate acestea, El se face văzut limpede, El poate fi pe deplin recunoscut, El vorbeşte şi ascultă într-un mod pe care nu-l putem exprima. Cel care este Dumnezeu prin fire vorbeşte cu cei pe care i-a făcut dumnezei prin har, aşa cum un prieten vorbeşte cu prietenii săi, faţă către faţă. El îşi iubeşte fiii ca un tată; este iubit de ei mai presus de orice; El devine în ei o cunoaştere minunată, un auz de temut. Ei nu pot vorbi despre El cum ar trebui, dar nu pot nici să păstreze tăcerea... Sfîntul Duh devine în ei tot ceea ce spun Scripturile cu privire la Împărăţia lui Dumnezeu: mărgăritar, grăunte de muştar, aluat, apă, foc, pîine, apa cea vie, pat, cămară de nuntă, mire, prieten, frate şi tată. Dar ce voi spune despre ceea ce este de negrăit? Ceea ce ochiul n-a văzut, ceea ce urechea n-a auzit, ceea ce la inima omului nu s-a suit, cum ar putea fi rostit prin cuvinte? Deşi am dobîndit şi am primit toate acestea înăuntrul nostru, printr-un dar al lui Dumnezeu, nu putem cîtuşi de puţin să le măsurăm cu mintea şi să le grăim în cuvînt“391.

După apărătorii luminii necreate, această trăire a realităţii veacului viitor nu ar putea fi definită din punct de vedere dogmatic. Astfel, Vechiul Testament, pe lîngă dogmele şi prescripţiile Legii, avea şi viziunile profetice ale realităţilor care s-au descoperit şi au devenit dogmă în Biserică. Tot aşa, în timpul evanghelic în care trăim, alături de dogme sau, mai degrabă, chiar în dogme sesizăm un fond ascuns ca o taină care se referă la veacul viitor, la Împărăţia lui Dumnezeu392. Putem spune deopotrivă că Vechiul Testament trăia prin credinţă şi tindea spre nădejde; că timpul evanghelic trăieşte în nădejde şi tinde spre iubire; că iubirea este o taină care nu se va descoperi, nu se va împlini pe deplin decît în veacul ce va să fie. Pentru cel care dobîndeşte iubirea, întunericul se risipeşte şi Lumina cea adevărată îi răsare deja, spune Sfîntul Ioan (I Ioan 1, 8).

Lumina dumnezeiască apare aici, în lume, în timp. Ea se descoperă în istorie, dar nu este din această lume; ea este veşnică, ea înseamnă ieşire din existenţa istorică: „taina zilei a opta“, taina adevăratei cunoaşteri, desăvîrşirea gnozei a cărei deplinătate nu poate fi cuprinsă de această lume înainte de sfîrşitul ei. Este tocmai începutul parusiei în sufletele sfinte, începutul descoperirilor de la sfîrşit, cînd Dumnezeu se va arăta tuturor în Lumina Sa cea neapropiată. Din această cauză, după Sfîntul Simeon Noul Teolog, „pentru cei care s-au făcut fiii luminii şi fiii zilei ce va să fie, pentru cei ce merg mereu în lumină, ziua Domnului nu va veni niciodată, căci ei sînt totdeauna cu Dumnezeu şi în Dumnezeu. Aşadar, ziua Domnului nu va apărea celor care încă de acum sînt luminaţi de lumina dumnezeiască, ci ea se va descoperi dintr-o dată celor care rămîn în întunericul patimilor, legaţi de bunurile pieritoare. Acestora ziua aceea le va apărea dintr-o dată, neaşteptată, şi ea va fi pentru ei grozavă ca focul pe care nu-l putem îndura“393.

Lumina dumnezeiască devine principiul trezviei noastre: în ea Îl cunoaştem pe Dumnezeu şi ne cunoaştem pe noi înşine. Ea cercetează adîncimile fiinţei care intră în unire cu Dumnezeu, ea se face acesteia judecată a lui Dumnezeu înaintea Judecăţii de Apoi. Căci, după Sfîntul Simeon Noul Teolog, sînt două judecăţi: una are loc aici jos – este judecata în vederea mîntuirii; cealaltă, după sfîrşitul lumii, este judecata osîndirii. „În viaţa de acum, cînd prin pocăinţă intrăm în mod liber şi chiar cu voia noastră în lumina dumnezeiască, ne vedem acuzaţi şi judecaţi; totuşi, prin mila şi îndurarea dumnezeiască, această acuzare şi această judecată se fac în taină, în adîncimile sufletului nostru, pentru curăţirea noastră şi pentru iertarea păcatelor noastre. Numai Dumnezeu şi noi înşine sîntem cei care, aici, vedem adîncurile ascunse ale inimilor noastre. Cei care în viaţa aceasta au parte de o asemenea judecată nu se vor mai teme de o nouă cercetare. Dar celor care nu vor să intre încă de acum în lumină pentru a fi acuzaţi şi judecaţi, celor care urăsc lumina, a doua venire a lui Hristos le va descoperi lumina care rămîne ascunsă deocamdată şi care va vădi tot ceea ce a rămas tăinuit. Tot ceea ce ascundem astăzi, nevoind deloc să descoperim adîncul inimilor noastre în pocăinţă, se va deschide atunci la lumină, înaintea Feţei lui Dumnezeu, înaintea întregii lumi şi se va vădi în văzul tuturor ceea ce sîntem noi în realitate.“394

Conştiința deplină se va realiza în toți în lumina dumnezeiască, cînd Hristos va veni a doua oară. Dar nu va mai fi conştiința care se deschide în mod liber harului, în acord cu voința dumnezeiască; va fi o conştiință venind, oarecum, din afară, deschizîndu-se în om împotriva voinței lui, o lumină care se uneşte cu ființele pe dinafară, adică „în afara harului“, după Sfîntul Maxim Mărturisitorul395. Iubirea divină va deveni un chin insuportabil pentru cei care n-au primit-o în interiorul lor. După Sfîntul Isaac Sirul, „cei care se vor afla în gheena focului vor fi biciuiți cu biciul iubirii. Căci cei care înțeleg că au păcătuit împotriva iubirii încearcă o suferință mai mare decît cea născută din chinurile cele mai înfricoşătoare. Durerea care cuprinde inima vinovată față de iubire este mai ascuțită decît orice alt chin. Nu este drept să se spună că păcătoşii în iad sînt lipsiți de iubirea lui Dumnezeu... Dar iubirea lucrează în două chipuri deosebite: ea se face suferință în cei osîndiți şi bucurie în cei fericiți“395.

Învierea însăşi va fi o arătare a stării lăuntrice a ființelor, căci trupurile vor lăsa să se întrevadă tainele sufletelor. În viziunea sa eshatologică, Sfîntul Macarie Egipteanul arată acest gînd: „Focul ceresc al dumnezeirii pe care creştinii îl primesc aici, în acest veac, înăuntrul inimilor în care lucrează, acest foc, cînd trupul va fi risipit, va lucra în afară; el va aduna iarăşi mădularele despărțite şi va învia trupurile risipite...“397 Atunci, tot ceea ce strînsese sufletul în comoara sa lăuntrică se va arăta în afară, în trup. Totul se va face lumină, totul va fi pătruns de lumina necreată. Trupurile sfinților se vor face la fel ca trupul preamărit al Domnului, aşa cum s-a arătat Apostolilor în ziua Schimbării la Față. Dumnezeu va fi totul în toți şi harul dumnezeiesc, lumina Sfintei Treimi va străluci în mulțimea ipostasurilor omeneşti, în toți cei care au dobîndit-o şi care se vor face ca nişte noi sori în Împărăția Tatălui, asemenea Fiului, transformați de Sfîntul Duh, Dătătorul Luminii. „Harul Preasfîntului Său Duh, spune Sfîntul Simeon Noul Teolog, va străluci ca o stea peste cei drepți şi în mijlocul lor vei străluci Tu, o, Soare neapropiat! Atunci toți vor fi luminați pe măsura credinței lor şi a faptelor lor, pe măsura nădejdii şi a milei lor, pe măsura curățirii şi a luminării de către Duhul Tău, o, Dumnezeule Unic, Tu ai o nesfîrşită blîndețe!“398

În parusia şi împlinirea eshatologică a istoriei, întreaga lume creată va intra în desăvîrşită unire cu Dumnezeu. Această unire se va săvîrşi sau, mai degrabă, se va arăta în mod diferit în fiecare dintre persoanele omeneşti care au dobîndit harul Sfîntului Duh în Biserică. Dar limitele Bisericii dincolo de moarte şi posibilitățile mîntuirii pentru cei care nu au cunoscut lumina în această viață rămîn pentru noi taina milostivirii dumnezeieşti pe care nu îndrăznim să ne bizuim, dar pe care nu putem deloc să o limităm după măsura limitelor noastre omeneşti.

Capitolul 12

Concluzie:

Ospățul Împărăției

În primul capitol am stăruit asupra legăturii strînse, indisolubile dintre teologie şi mistică, dintre tradiția doctrinară şi spiritualitate. Nu putem explica spiritualitatea altfel decît sub o formă dogmatică, dogmele fiind expresia ei din afară, singura mărturie nepărtinitoare a unei trăiri afirmate de către Biserică. Experiențele personale şi experiența comună a Bisericii sînt identice, în virtutea sobornicității tradiției creştine. Or, tradiția nu este doar totalitatea dogmelor, a instituțiilor sfinte şi a riturilor păstrate de Biserică, ci, înainte de toate, ea este ceea ce se exprimă în aceste determinări exterioare, o tradiție vie, revelarea neîntreruptă a Sfîntului Duh în Biserică, viață la care fiecare dintre membrii săi poate participa potrivit propriei sale măsuri. A fi în tradiție înseamnă a avea propria parte din experiența tainelor descoperite Bisericii. Tradiția doctrinară – semne aşezate de Biserică pe calea cunoaşterii lui Dumnezeu – şi tradiția mistică – experiența mistică dobîndită din tainele credinței – nu pot fi despărțite sau opuse: dogmele nu pot fi înțelese în afara experienței (în afara trăirii) şi nu avem deplinătatea experienței în afara adevăratei învățături. De aceea, în aceste pagini, am vrut să prezentăm tradiția Bisericii de Răsărit ca pe o teologie mistică – învățătură şi experiență care se condiționează una pe cealaltă.

Am analizat pe rînd elementele fundamentale ale teologiei ortodoxe, fără a pierde vreodată din vedere scopul final, care este unirea cu Dumnezeu. Orientată spre acest scop, totdeauna soteriologic în intenția sa, această tradiție doctrinară ne-a apărut ca

foarte omogenă, în ciuda bogăţiei experienţelor sale, în ciuda diversităţii culturilor şi epocilor pe care le îmbrăţişează. Este o singură familie duhovnicească în care se recunoaşte cu uşurinţă înrudirea, deşi membrii săi sînt despărţiţi unul de altul în timp şi în spaţiu. Pentru a mărturisi aceeaşi spiritualitate, ne-am referit în cursul acestor studii la un Dionisie Pseudo-Areopagitul şi la un Grigorie Palama, la un Macarie Egipteanul şi la un Serafim din Sarov, la Grigorie de Nyssa şi la Filaret al Moscovei, la Maxim Mărturisitorul şi la teologii ruşi moderni, fără a fi avut impresia că schimbăm climatul duhovnicesc trecînd de la o epocă la alta. Acest lucru a fost posibil pentru că Biserica în care persoanele omeneşti îşi realizează chemarea, în care se împlineşte unirea lor cu Dumnezeu, este mereu aceeaşi, deşi „iconomia“ sa faţă de lumea din afară trebuie să se schimbe după vremurile şi mediile deosebite în care Biserica îşi împlineşte menirea. Părinţii şi Dascălii Bisericii care au trebuit să apere şi să formuleze diferite dogme de-a lungul istoriei, nu numai că aparţin unei singure tradiţii, dar ei sînt mărturisitorii aceleiaşi experienţe. Această tradiţie rămîne comună Răsăritului şi Apusului atîta vreme cît Biserica dă strălucita ei mărturie despre adevărurile referitoare la Întruparea Logosului. Dar dogmele mai lăuntrice, ca să zicem aşa, mai tainice, cele care se referă la Cincizecime, învăţăturile despre Sfîntul Duh, despre har, despre Biserică nu mai sînt comune Bisericii Romei şi Bisericilor din Răsărit. Două tradiţii separate se opun una celeilalte. Chiar ceea ce le-a fost comun pînă la o anumită vreme, privit retrospectiv, primeşte un accent deosebit, apare azi sub o altă lumină, ca nişte realităţi duhovniceşti ţinînd de două experienţe deosebite. De acum înainte, un Sfîntul Vasile sau un Sfîntul Augustin vor fi interpretaţi în mod diferit, după cum sînt primiţi de tradiţia romano-catolică sau ortodoxă. Această atitudine este de neînlăturat, pentru că nu se poate admite autoritatea unui autor bisericesc decît în duhul tradiţiei de care aparţii. În expunerea noastră, am încercat să scoatem în evidenţă caracterele proprii tradiţiei Bisericii Ortodoxe, întemeindu-ne numai pe mărturiile Părinţilor răsăriteni, pentru a înlătura orice confuzie sau neînţelegere posibilă.

A trebuit să constatăm de mai multe ori în cursul studiilor noastre privind teologia mistică a Bisericii răsăritene atitudinea apofatică proprie acestei gîndiri religioase. După cum am văzut, negaţiile care semnalează imposibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu nu sînt piedici pe calea cunoaşterii; departe de a fi o limitare, apofatismul ne face să depăşim toate conceptele, orice domeniu al speculaţiei filosofice. Apofatismul este o tendinţă spre deplinătatea tot mai desăvîrşită, schimbînd cunoaşterea în necunoaştere, teologia conceptelor în contemplare, dogmele în trăire a tainelor inefabile. Apofatismul este, de asemenea, o teologie existenţială care angajează întreaga fiinţă, punînd-o pe calea unirii, silind-o să-şi schimbe, să-şi transforme firea pentru a ajunge la adevărata „gnoză“, care este contemplarea Sfintei Treimi. Or, „schimbarea minţii“, met¤noia, înseamnă pocăinţă. Calea apofatică a teologiei răsăritene este pocăinţa persoanei umane în faţa Dumnezeului Celui viu. Este necurmata schimbare a fiinţei tinzînd spre plinătatea sa, spre unirea cu Dumnezeu, care se înfăptuieşte prin harul dumnezeiesc şi libertatea umană. Dar plinătatea dumnezeirii, împlinirea ultimă spre care tind persoanele create se deschide în Sfîntul Duh. El este Mistagogul căii apofatice ale cărei negaţii semnalează prezenţa Celui fără număr, Celui Nemărginit, a desăvîrşitei Plinătăţi. Este tradiţia tainică în tradiţia arătată tuturor, propovăduită de pe acoperişuri. Este taina care rămîne ascunsă în învăţăturile Bisericii, dîndu-le totodată acestora caracterul de certitudine, evidenţa lăuntrică, viaţa, căldura, lumina proprie adevărului creştin. Fără El dogmele ar fi adevăruri abstracte, autorităţi exterioare impuse din afară unei credinţe oarbe, raţiuni potrivnice raţiunii, primite din ascultare şi adaptate apoi felului nostru de înţelegere, în loc să fie taine descoperite, principii ale unei cunoaşteri noi deschizîndu-se în noi şi adaptînd apoi firea noastră contemplării realităţilor care depăşesc orice înţelegere omenească. Atitudinea apofatică în care se poate vedea caracterul original al întregii gîndiri teologice a tradiţiei răsăritene este o neîncetată mărturie dată Sfîntului Duh care împlineşte toate neajunsurile, care face să se depăşească toate mărginirile, care dă cunoaşterii Celui Necunoscut plinătatea experienţei, care transformă întunericul dumnezeiesc în lumină, în care ne împărtăşim cu Dumnezeu.

Dacă Dumnezeul incognoscibil se descoperă ca Treime Sfîntă, dacă neputinţa de a-L cunoaşte ne apare ca taina celor trei persoane şi a firii una, acest lucru este posibil tocmai pentru că Sfîntul Duh descoperă contemplării noastre plinătatea Fiinţei

dumnezeieşti. Pentru aceasta, în tradiția răsăriteană, ziua Cincizecimii este numită ziua Treimii. Ea este statornicia absolută, limita oricărei contemplări, a întregii înălțări şi, în acelaşi timp, principiul oricărei teologii, adevăr primordial, datul inițial de la care pornind îşi ia începutul orice gînd, orice ființă. Sfîntul Grigorie de Nazianz, Evagrie Ponticul, Sfîntul Maxim Mărturisitorul şi alți Părinți identificau cunoaşterea desăvîrşită a Treimii cu Împărăția lui Dumnezeu, desăvîrşirea ultimă la care sînt chemate ființele create. Teologia mistică a Bisericii de Răsărit se va afirma totdeauna ca triadocentrică. Cunoaşterea lui Dumnezeu va fi pentru ea o cunoaştere a Treimii, unirea mistică, o unitate de viață cu Cele trei persoane dumnezeieşti. Antinomia dogmei trinitare, identitatea tainică a Monadei-Triadă va fi cu zel păzită în duhul apofatismului răsăritean, care se va opune formulei apusene a purcederii ab utroque, pentru a nu pune accentul pe unitatea de natură în dauna plinătății personale a „celor trei Sfinţenii care se unesc într-o singură Stăpînire şi Dumnezeire“399. Monarhia Tatălui va fi totdeauna afirmată, izvor unic al persoanelor, în care există bogăția nesfîrşită a firii una.

Ținînd să conceapă o deplinătate mai însemnată, să depăşească toate mărginirile conceptuale care ar detemina în mod rațional ființa dumnezeiescă, teologia răsăriteană nu îngăduie să se atribuie firii dumnezeieşti caracterul unei ființe închise în sine. Dumnezeu, ființă una în trei persoane, este mai mult decît o ființă: El debordează ființa Sa, Se arată în afara ei, se împărtăşeşte fiind neîmpărtăşibil prin fire. Aceste purcederi ale dumnezeirii în afara ființei, aceste covîrşiri ale plinătății dumnezeieşti sînt energiile, fel de a fi propriu lui Dumnezeu, întrucît revarsă plinătatea dumnezeirii Sale prin Duhul Sfînt asupra tuturor celor ce sînt vrednici să o primească. Pentru aceasta cîntarea Cincizecimii numeşte Sfîntul Duh „rîul dumnezeirii curgînd de la Tatăl prin Fiul“.

Aceeaşi aspirație spre deplinătate se arată în învățăturile care se referă la facerea lumii. Dacă existența lumii create nu are caracter de necesitate, dacă facerea lumii este contingentă, tocmai în această libertate deplină a voinței dumnezeieşti îşi află desăvîrşirea lumea creată. Căci Dumnezeu a făcut din neant un subiect cu totul nou, un cosmos care nu este copie nedesăvîrşită a lui Dumnezeu, ci o lucrare voită, „cugetată“ de „dumnezeiescul sfat“. Într-adevăr, în teologia răsăriteană, ideile dumnezeieşti, după cum am văzut, se prezintă sub înfățişarea dinamică de puteri, de voințe, de cuvinte creatoare. Ele definesc ființele create drept cauze exterioare lor, dar, în acelaşi timp, ele le cheamă la desăvîrşire, la eÙ e‡nai, adică să fie „ființă desăvîrşită“, în unire cu Dumnezeu. Astfel, lumea creată apare ca o realitate dinamică, tinzînd către o deplinătate viitoare, mereu prezentă pentru Dumnezeu. Temelia de nezdruncinat a lumii create din neant constă în împlinirea sa, care este limita devenirii sale. Or, Cel care împlineşte, care dă deplinătatea oricărei ființe este Sfîntul Duh. Privită în sine, ființa creată va fi totdeauna o nedeplinătate; privită în Sfîntul Duh, ea va apărea ca o deplinătate a făpturii îndumnezeite. De-a lungul istoriei sale, lumea creată va fi pusă între aceste două hotare fără să se poată concepe vreodată „firea curată“ şi harul ca două realități juxtapuse care s-ar adăuga una celeilalte. Tradiția Bisericii de Răsărit recunoaşte făptura care tinde la îndumnezeire, depăşindu-se în mod continuu în har; ea recunoaşte, de asemenea, făptura căzută, care se desparte de Dumnezeu pentru a intra într-un nou plan existențial, cel al păcatului şi al morții; dar ea se va feri să atribuie o desăvîrşire statică firii create, privite în ea însăşi. Într-adevăr, aceasta ar însemna să atribuie o deplinătate mărginită, o suficiență naturală ființelor care au fost făcute ca să-şi găsească deplinătatea în unirea cu Dumnezeu.

În antropologia şi ascetica ce decurg din această tradiție, limita care trebuie depăşită este cea a individului, ființă particulară, rezultat al unui amestec între persoană şi fire. Deplinătatea firii cere unitatea desăvîrşită a omenirii, un trup unic care se realizează în Biserică; deplinătatea virtuală a persoanelor se exprimă în libertatea lor față de orice calificare naturală, față de orice caracter individual, libertate care face din fiecare dintre ele o ființă unică şi fără de egal, o mulțime de ipostasuri omeneşti avînd o singură fire. În unitatea firii comune, persoanele nu sînt părți, ci fiecare este un tot care găseşte împlinirea desăvîrşirii sale în unirea cu Dumnezeu. Persoana, chip indestructibil al lui Dumnezeu, tinde mereu spre această deplinătate, deşi caută uneori şi în afară de Dumnezeu, căci ea cunoaşte, doreşte şi lucrează prin firea pe care a întunecat-o păcatul, fire care nu mai deține asemănarea cu

Dumnezeu. Aşadar, misterul fiinţei divine, care este distincţia între firea una şi persoană, este înscrisă în firea umană chemată să participe la viaţa Sfintei Treimi. Cei doi poli ai fiinţei omeneşti, firea şi persoana, îşi găsesc deplinătatea una în unitatea, cealaltă în diversitatea absolută, căci fiecare persoană se uneşte cu Dumnezeu în modul care îi este potrivit numai ei. Unitatea firii purificate va fi necreată şi „recapitulată“ de Hristos; mulţimea persoanelor va fi întărită de Duhul Sfînt care se va comunica fiecărui mădular al trupului lui Hristos. Noua deplinătate, noul plan existenţial introdus în lume după Golgota, după Înviere şi după Cincizecime, se va numi Biserică.

Numai în Biserică, prin ochii Bisericii, va vedea spiritualitatea răsăriteană pe Hristos. Altfel spus, ea Îl va cunoaşte în Sfîntul Duh. Hristos i se va arăta totdeauna în plinătatea dumnezeirii Sale, în slavă şi biruitor, chiar în patima Sa, chiar în mormînt. Kšnwsij (kenoza) va fi împlinită de strălucirea dumnezeirii. Mort şi odihnindu-Se în mormînt, El coboară în iad ca un biruitor şi fărîmă pentru totdeauna puterea vrăjmaşului. Înviat şi înălţat la ceruri, El nu poate fi cunoscut de Biserică sub altă înfăţişare decît aceea a unei persoane din Sfînta Treime, şezînd de-a dreapta Tatălui după ce a zdrobit moartea. Hristosul „istoric“, „Iisus din Nazaret“, aşa cum apărea în ochii martorilor străini, Hristosul din afara Bisericii este depăşit în deplinătatea descoperirii date adevăraţilor martori, fiilor Bisericii luminaţi de Sfîntul Duh. Cultul firii umane a lui Hristos este străin tradiţiei răsăritene sau, mai degrabă, această fire umană îndumnezeită îmbracă aici aceeaşi formă slăvită pe care ucenicii au văzut-o pe Muntele Taborului, firea omenească a Fiului care face să se vadă dumnezeirea comună cu Tatăl şi cu Duhul Sfînt. Calea imitării lui Hristos nu a fost niciodată aplicată în viaţa duhovnicească a Bisericii de Răsărit. S-ar părea că aceasta are aici un anumit caracter de nedeplinătate, că este o atitudine exterioară faţă de Hristos. Pentru spiritualitatea răsăriteană, singura cale care ne face asemenea lui Hristos este cea a dobîndirii harului dat prin Sfîntul Duh. Sfinţii Bisericii de Răsărit nu au avut niciodată stigmate, amprente exterioare care i-au făcut pe cîţiva mari sfinţi şi mistici ai Apusului asemănători lui Hristos Cel suferind. Spre deosebire de aceştia, de multe ori sfinţii răsăriteni au fost transfiguraţi de lumina lăuntrică a harului necreat şi au devenit strălucitori ca Hristos în timpul Schimbării Sale la Faţă.

Izvorul acestei deplinătăţi care face să se depăşească orice limitare înţepenită în doctrină, experienţa şi viaţa Bisericii, izvorul acestei bogăţii şi al acestei libertăţi este Sfîntul Duh. Pe deplin persoană, El nu este niciodată socotit în fiinţa Sa ipostatică drept „legătura de iubire“ între Tatăl şi Fiul, ca o funcţie de unitate în Treime, unde nu este loc pentru determinări funcţionale. Mărturisind purcederea Sfîntului Duh din Tatăl, independenţa Sa ipostatică faţă de Fiul, tradiţia Bisericii de Răsărit afirmă deplinătatea personală a lucrării Paracletului venit în lume. Duhul Sfînt nu este o putere unificatoare, prin care Fiul s-ar impune mădularelor trupului Său tainic, Biserica. Dacă dă mărturie despre Fiul, face aceasta în calitatea Sa de persoană dumnezeiască independentă de Fiul, persoană dumnezeiască ce împărtăşeşte fiecărui ipostas omenesc, fiecărui mădular al Bisericii, o nouă deplinătate, în care persoanele create cresc şi mărturisesc în mod liber, de la sine, dumnezeirea lui Hristos făcută evidentă în Duhul. „Unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este libertatea“, adevărata libertate a persoanelor care nu sînt mădulare oarbe în unitatea trupului lui Hristos, care nu se anulează în unire, ci dobîndesc deplinătatea lor personală; fiecare se face un tot în Biserică, deoarece Sfîntul Duh se pogoară aparte peste fiecare ipostas omenesc. Dacă Fiul atribuie ipostasul Său firii umane înnoite, dacă El Se face Cap unui trup nou, Duhul Sfînt venit în numele Fiului dă dumnezeire fiecărui mădular al acestui trup, fiecărei persoane umane. În kšnwsij Fiului coborît pe pămînt, persoana se arăta limpede, dar firea rămînea ascunsă sub „chipul de rob“. În venirea Sfîntului Duh, dumnezeirea se descoperă ca un Dar, în timp ce persoana Dătătorului rămîne nearătată. Nimicindu-Se, ca să zicem astfel, ascunzîndu-Se ca persoană, Sfîntul Duh împropriază persoanelor umane harul necreat. Omul se uneşte cu Dumnezeu, adaptîndu-se deplinătăţii fiinţei care se deschide chiar în străfundurile persoanei sale. În eforturile neîncetate pe calea înălţării, a conlucrării cu voinţa dumnezeiască, firea creată va fi transformată din ce în ce mai mult prin har, pînă la îndumnezeirea finală care se va descoperi pe deplin în Împărăţia lui Dumnezeu.

Aceeaşi plinătate a Sfîntului Duh, acelaşi avînt către împlinirea finală care, depăşind tot ceea ce stagnează şi se mărgineşte, se recunoaşte în ecleziologia răsăriteană. Biserica istorică, concretă, bine delimitată în timp şi spaţiu, uneşte în ea cerul şi pămîntul, oamenii şi îngerii, pe cei vii şi pe cei morţi, pe păcătoşi şi pe sfinţi, creatul şi necreatul. Cum să recunoşti sub defectele şi infirmităţile exterioare ale existenţei sale istorice pe slăvita Mireasă a lui Hristos, „care nu are întinăciune sau zbîrcitură sau altceva de acest fel“ (Efes. 5, 27)? Cum am putea scăpa de ispită, de îndoială, dacă Sfîntul Duh nu ar împlini necontenit slăbiciunile omeneşti, dacă limitările istorice nu ar fi totdeauna depăşite, nedeplinătatea totdeauna prefăcută în deplinătate, aşa cum apa a fost prefăcută în vin la nunta din Cana Galileii? Cîte persoane nu trec pe lîngă Biserică fără să recunoască razele slavei celei veşnice sub înfăţişarea de smerenie şi supunere? Dar cîţi L-au recunoscut pe Fiul lui Dumnezeu în „omul durerilor“? Trebuie să ai ochi pentru a vedea şi simţul deschis în Sfîntul Duh pentru a recunoaşte deplinătatea acolo unde ochiul cel din afară nu vede decît limitări şi lipsuri. Nu avem nevoie de „mari epoci“ pentru a putea afirma această deplinătate a vieţii dumnezeieşti prezentă mereu în Biserică. În vremea Apostolilor, în vremea persecuţiilor, în veacurile marilor sinoade au existat „minţi mireneşti“ care au rămas oarbe înaintea evidenţei manifestărilor Duhului lui Dumnezeu în Biserică. Putem oferi un exemplu mai recent. Biserica rusă a produs – în urmă cu nici 20 de ani – milioane de martiri şi mărturisitori care nu sînt cu nimic mai prejos de cei din primele secole. Revărsările din abundenţă ale harului, minunile cele mai impresionante au avut loc oriunde credinţa a fost pusă la încercare; icoanele se reînnoiau în faţa ochilor spectatorilor uimiţi, cupolele bisericilor străluceau de o lumină care nu era din această lume. Şi, minunea cea mai mare dintre toate, Biserica a ştiut să triumfe peste toate dificultăţile, să iasă din această încercare refăcută şi întărită. Totuşi, aceste aspecte abia dacă au fost remarcate. Latura glorioasă a ceea ce s-a petrecut în Rusia va rămîne aproape lipsită de importanţă pentru cei mai mulţi: s-a protestat adesea împotriva persecuţiilor, unii şi-au exprimat regretul că Biserica rusă n-a ştiut să se comporte ca o putere temporală şi politică; i s-a iertat această „omenească slăbiciune“. Hristos Cel răstignit şi îngropat nu poate fi judecat altminteri de către cei ce se arată orbi faţă de lumina lui Dumnezeu. Pentru a şti să recunoşti biruinţa sub înfăţişarea înfrîngerii, puterea lui Dumnezeu care se împlineşte în slăbiciune, adevărata Biserică în realitatea sa istorică, trebuie să primeşti, după cuvîntul Sfîntului Pavel „nu duhul acestei lumi, ci Duhul Cel din Dumnezeu“, ca să ştim cele ce sînt dăruite de la Dumnezeu prin harul Său (I Cor. 2, 12).

Apofatismul caracteristic teologiei mistice a Bisericii de Răsărit ne apare în final ca o mărturie adusă plinătăţii Sfîntului Duh, persoană care rămîne necunoscută, deşi Ea umple toate, făcîndu-le să tindă spre împlinirea lor ultimă. Totul devine plinătate în Sfîntul Duh: lumea care a fost creată pentru a fi îndumnezeită, persoanele omeneşti chemate la unirea cu Dumnezeu, Biserica în care se săvîrşeşte această unire; în fine, Dumnezeu Se face cunoscut prin Sfîntul Duh în deplinătatea fiinţei Sale, care este Sfînta Treime. Credinţa, care este un sens apofatic al acestei deplinătăţi, nu poate rămîne oarbă în persoanele care vin la unirea cu Dumnezeu. Duhul Sfînt Se face în ele principiul însuşi al conştiinţei lor care se deschide din ce în ce mai mult realităţilor dumnezeieşti. Viaţa duhovnicească, după autorii ascetici răsăriteni, nu este niciodată inconştientă, cum am văzut în ultimele două capitole. Această conştiinţă a harului lui Dumnezeu prezent în noi se numeşte de obicei „gnoză“ sau cunoaştere duhovnicească (gnîsij pneumatik»), pe care Sfîntul Isaac Sirul o defineşte drept „simţul vieţii veşnice“ sau „simţul realităţilor tainice“400. Gnoza înlătură orice mărginire a conştiinţei, orice Agnoia (ignoranţă), a cărei ultimă expresie este iadul cel întunecat. Împlinirea gnozei este contemplarea luminii dumnezeieşti a Sfintei Treimi, cunoaşterea deplină care este parusia, judecata şi intrarea în viaţa cea veşnică împlinindu-se, după Sfîntul Simeon Noul Teolog, încă de aici, înainte de moarte şi de înviere, în sfinţii care trăiesc într-o necontenită participare la Dumnezeu.

Conştiinţa plinătăţii Sfîntului Duh dată fiecărui membru al Bisericii, după măsura înălţării personale a fiecăruia, face să se risipească întunericul morţii, teama de judecată, adîncul iadului, îndreptînd privirile numai către Domnul care vine în slava Sa.

Această bucurie a învierii şi a vieţii veşnice face din noaptea de Paşti un „ospăţ al credinţei“, unde fiecare participă, fie chiar într-o măsură foarte redusă şi pentru cîteva clipe, la plinătatea „zilei a opta“, care nu va avea sfîrşit. O omilie atribuită Sfîntului Ioan Gură de Aur401, citită în fiecare an în timpul utreniei de Paşti, redă în mod desăvîrşit sensul acestei deplinătăţi eshatologice la care năzuieşte creştinătatea răsăriteană. Nu am putea afla alte cuvinte mai grăitoare pentru a sfîrşi studiile noastre asupra teologiei mistice a Bisericii de Răsărit:

„De este cineva creştin bun şi iubitor de Dumnezeu, să se îndulcească de acest praznic bun şi luminat.

De este cineva slugă înţeleaptă, să intre întru bucuria Domnului său.

De s-a ostenit cineva postind, să-şi ia acum dinarul.

Dacă a lucrat cineva din ceasul dintîi, să-şi ia acum plată dreaptă; de a venit cineva după ceasul al treilea, mulţumind să prăznuiască; de a ajuns cineva numai după ceasul al şaselea, de nimic să nu se îndoiască, pentru că de nimic nu se va păgubi; de a lipsit cineva pînă la ceasul al nouălea, să se apropie, de nimic îndoindu-se; de a ajuns cineva numai în ceasul al unsprezecelea, să nu se teamă că a zăbovit.

Că milostiv fiind Stăpînul, primeşte pe cel din urmă ca pe cel dintîi; odihneşte pe cel din al unsprezecelea ceas ca şi pe cel ce a lucrat din ceasul întîi; pe cel de pe urmă îl miluieşte şi pe cel dintîi îl mîngîie; aceluia plăteşte şi acestuia dăruieşte; faptele le primeşte, voinţa o cuprinde; El cinsteşte osteneala, laudă buna odihnă.

Pentru aceasta, intraţi toţi întru bucuria Domnului vostru: şi cei dintîi, ca şi cei din urmă luaţi plată; bogaţii şi săracii împreună dănţuiţi; cei ce v-aţi înfrînat şi cei leneşi cinstiţi ziua; cei ce aţi postit şi cei ce n-aţi postit, veseliţi-vă astăzi...

Masa este plină, ospătaţi-vă toţi! Viţelul este mare, nimeni să nu iasă flămînd.

Toţi să vă îndulciţi de ospăţul credinţei; toţi să luaţi bogăţia bunătăţii!

Nimeni să nu plîngă pentru sărăcie, că s-a arătat Împărăţia tuturor.

Nimeni să nu se tînguiască pentru păcate, că iertarea a strălucit din mormînt.

Nimeni să nu se teamă de moarte, că ne-a slobozit pe noi moartea Mîntuitorului.

Stinsu-o-a pe ea Cel ce a fost ţintuit de ea.

Prădat-a iadul Cel ce S-a pogorît la iad.

Amărîtu-l-a pe el Cel care l-a făcut să guste din Trupul Său.

Şi aceasta mai înainte cunoscînd, Isaia a strigat: „Iadul s-a tînguit, întîmpinîndu-Te pe Tine jos. Iadul s-a tînguit pentru că a fost batjocorit; batjocoritu-s-a că s-a surpat; batjocoritu-s-a că a fost înlănţuit.

Luat-a un trup şi s-a văzut în faţa lui Dumnezeu; luat-a pămînt şi s-a întîlnit cu cerul; luat-a ceea ce este văzut şi a căzut în ceea ce este nevăzut.

Unde-ţi este, moarte, boldul? Unde-ţi este, iadule, biruinţa? Sculatu-S-a Hristos şi tu ai fost biruit.

Sculatu-S-a Hristos şi au căzut dracii.

Înviat-a Hristos şi se bucură îngerii.

Înviat-a Hristos şi viaţa saltă de bucurie.

Înviat-a Hristos şi nici un mort nu este în groapă.

Că Hristos înviind din morţi S-a făcut începutul Învierii celor adormiţi. Aceluia este slava şi cinstea în vecii vecilor. Amin“.

Note

1. Sermons et discours de Mgr. Philarčte, Moscova, 1844 (în ruseşte), partea a II-a, p. 87.

2. Cf. articolului lui H. Ch. Puech: „Oů en est le problčme du gnosticisme?“, Revue de l’Université de Bruxelles, 1934, nr. 2 şi 3.

3. J. Congar, O.P., Chrétiens désunis, Principes d’un «oecuménisme» catholique, Ed. du Cerf, 1937, p. 15.

4. Actele sinodului din Constantinopol din august – septembrie 1872, în Mansi, Coll. Concil., t. 45, col. 417-546. Cf. şi articolul lui Zyzykine, „L’Eglise orthodoxe et la nation“, Irénikôn, 1936, pp. 265-277.

5. Astfel, patriarhia Moscovei cuprinde eparhiile Americii de Nord şi pe aceea de la Tokyo. Teritoriile patriarhiilor de Constantinopol, Alexandria, Antiohia şi Ierusalim aparţin, din punct de vedere politic, de mai multe autorităţi deosebite.

6. Numele de sinoade ecumenice, atribuit în Răsărit primelor şapte sinoade generale, răspunde unei realităţi de ordin pur istoric: sînt sinoadele teritoriului „ecumenic“, acela al Imperiului bizantin, care se întindea (cel puţin teoretic) peste întregul univers creştin. În epocile ulterioare, Biserica ortodoxă a cunoscut sinoade generale care, fără să poarte titlul de „ecumenice“, nu erau nici mai puţin numeroase, nici mai puţin însemnate.

7. Călugăr care trăieşte într-o mănăstire cu viaţă de obşte. (n.tr.)

8. Cu privire la monahismul răsăritean se vor găsi informaţii folositoare în cărticica lui N.F. Robinson, Monasticism in the Orthodox Churches (London, 1916). Despre Muntele Athos a se vedea F.V. Hasluck, Athos and his monasteries (London, 1924) şi Franz Spunda, Der heilige Berg Athos (Leipzig, Insel-Verlag, 1928). Despre viaţa călugărească în Rusia să se consulte studiile lui Igor Smolici, „Studien zum Klosterwesen Russlands“, în Kyrios, 1937, nr. 2, pp. 95-112, şi 1939, nr. 1, pp. 29-38; a se vedea mai ales, de acelaşi autor, „Das altrussische Mönchtum“ (11-16 Jhr.), Gestalter und Gestalten (Würzburg, 1940), în Das östliche Christentum, XI.

9. Este vorba de anul 1944 cînd Lossky scria aceste rînduri şi cînd Rusia se afla în plin comunism. (n. tr.)

10. A se vedea cu privire la această problemă, E. Benz, „Heilige Narrheit“, în Kyrios, 1938, nr. 1-2, pp. 1-15; Behr Sigel, „Les «fous pour le Christ» et la «sainteté laique» dans l’ancienne Russie“, Irénikôn, 1939, pp. 554-565; Gamayoun, „Etudes sur la spiritualité populaire russe: I. Les «fous pour le Christ», în Russie et chrétienté, 1938-1939, pp. 57-77.

11. I. Smolici, Leben und Lehre der Starzen, Viena, 1936.

12. Y. Congar, op. cit., p. 47.

13. „L’Eglise et les églises“, Oecumenica, III, nr. 2, iulie 1936.

14. Scolia este un scurt comentariu făcut pe marginea unor texte greu de înţeles uneori. (n.tr.)

15. Scoliile sau comentariile la Corpus Dionysiacum, cunoscute sub numele Sfîntului Maxim, sînt datorate în cea mai mare parte lui Ioan din Skytopolis (c. 530-540), ale cărui note au fost contopite cu acelea ale lui Maxim de către copiştii bizantini. Textul scoliilor prezintă o ţesătură în care este aproape cu neputinţă să distingem partea ce revine Sfîntului Maxim. Vezi cu privire la aceasta cercetările lui S. Epifanovici, Materiale pentru studiul vieţii şi operelor Sfîntului Maxim Mărturisitorul (Kiev, 1917, în ruseşte) şi articolul Părintelui von Balthasar, „Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis“, Scholastik, XV, 1940, pp. 16-38.

16. Pentru H. Koch, Areopagiticele ar fi opera unui falsificator de la sfîrşitul veacului al V-lea: „Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen“, în Forsch. z. christl. Litter. u Dogmengeschichte, t. 86, Bd. 1, Hefte 1 şi 2, Mayence, 1900. Aceeaşi dată este primită de Bardenhewer, Les Pčres de l’Eglise, trad. fr., Paris, 1905. Părintele J. Stiglmayr a vrut să identifice pe Pseudo-Dionisie cu Sever din Antiohia, monofizit din veacul al VI-lea: „Der sogennante Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien“, în Scholastik, III, 1928. Criticînd această teză, Robert Devreesse devansează alcătuirea scrierilor dionisiene la o dată anterioară lui 440: „Denys l’Aréopagite et Sévčre d’Antioche“, în Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, IV, 1930. H. Ch. Puech revendică atribuirea Areopagiticelor sfîrşitului veacului al V-lea: „Liberatus de Carthage et la date de l’apparition des écrits dionysiens“, Annuaire de l’Ecole des Hautes Etudes, Section des

sciences religieuses, 1930-1931. Pentru P.S. Athenagoras, Dionisie Pseudo-Areopagitul ar fi un ucenic al lui Clement din Alexandria; el îl identifică cu Dionisie cel Mare, episcopul Alexandriei (mijlocul veacului al III-lea): Adevăratul autor al scrierilor atribuite lui Dionisie Areopagitul (gr.), Atena, 1932; Dionisie cel Mare, episcopul Alexandriei, autorul scrierilor areopagitice (gr.), Alexandria, 1934; în sfîrşit, Părintele Ceslas Pera, în articolul său „Denys le Mystique et la qeomac…a, Revue des sciences philosophiques et théologiques, XXV, 1936, găseşte în scrierile dionisiene influenţa gîndirii capadociene şi încearcă să le atribuie unui ucenic necunoscut al Sfîntului Vasile.

17. Epist. I, P.G. t. 3, col. 1065.

18. Quaestiones disputatae, într. VII, a. 5.

19. Teologia mistică este publicată în Migne, P.G., t. 3, col. 997-1048. Traducere franceză (foarte inexactă) de Mgr. Darboy, Paris, 1845, reeditată în 1938. Îl citǎm pe Dionisie în traducerea recentă a lui M. de Gandillac, Oeuvres complčtes du pseudo-Denys l'Aréopagite, în colecţia „Bibliothčque philosophique", Aubier, 1943.

20. Teol. myst., I, 3, P.G., t. 3, col. 1000.

21. Ibidem, col. 1000-1001. Trad. lui M. de Gandillac, pp. 179-180.

22. Ibidem, col. 1048 B. Aceeaşi traducere, p. 184.

23. Enn. VI, IX, 3, colecţia „Guillaume Budé", VI, 2, pp. 174-175.

24. Ibidem, p. 175.

25. Ibidem, sublinierea aparţine lui Lossky.

26. Enn. VI, IX, 4, p. 176.

27. Enn. VI, IX, 10, p. 186.

28. Teol. mist., V, P.G., t. 3, col. 1048 A.

29. N. D., XIII, 3, ibidem, col. 981 A.

30. Perˆ ˘rcîn, 1. I, c. I, cap. 6, P.G., t. 11, col. 125 A.

31. Adversus Eunomium, 1. I, c. 6, P.G., t. 29, col. 521-4; 1. II, c. 4, 577-580; 1. II, c. 32, col. 648; Ad. Amphilochium, Epist. 234, P.G., t. 32, col. 869 AC. Cf. Grigorie de Nyssa, C. Eunom., X, P.G., t. 45, col. 828.

32. De vita Moysis, P.G., t. 44, col. 377 B (trad. Daniélou, p. 112); Contra Eunomium, III, P.G., t. 54, col. 604 B-D; XII, ibid., col. 944 C.

33. In Cantica Canticorum, omil. XII, P.G., t. 44, 1028 D.

34. Oratio XXVII (theologica II), 4, P.G., t. 36, col. 29-32.

35. Stromates, V, II, P.G., t. 9, col. 109 A.

36. Ibidem, V, 13, col. 124 B – 125 A.

37. Ibidem, V, 12, col 116-124.

38. P.G., t. 44, col. 297-430; trad. fr. de J. Daniélou, S. J., colecţia „Sources chrétiennes", I, Paris, 1942.

39. Vezi articolul lui Henri-Charles Puech, „La ténčbre mystique chez le pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique", Etudes Carmélitaines, octombrie, 1938, pp. 33-53.

40. Comentariu la Cîntarea Cîntărilor, P.G., t. 44, col. 755-1120.

41. Or. XXVIII (theologica II), 3, P.G., t. 36, col. 29 A.B.

42. Or. XXXVIII, In Theophaniam, par. 8, ibid., col. 320 BC. Cf. Or. XLV, In sanctum Pascha, par. 4, ibid., col. 628 D-629 A.

43. Or. XXXVIII, 7, ibid., col. 317 BC; or. XLV, 3, col. 625-628 A.

44. De fide orthodoxa, I, 4, P.G., t. 94, col. 800 AB.

45. Theophanes, P.G., t. 150, col. 937 A.

46. Capita 150 physica, theologica, moralia et practica, cap. 78, P.G., t. 150, col. 1176 B.

47. Oratio XXXII, 12, P.G., t. 36, col. 188 C.

48. Carmina moralia, X: Perˆ ˜retÁj, P.G., t. 37, col. 748.

49. Folosim termenul „în-omenire“ şi nu „întrupare“ pentru că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, nu a luat un simplu trup. Termenul de „întrupare“ lasă posibilitatea înţelegerii iconomiei Cuvîntului în sens nestorian. Pentru aceasta Sfinţii Părinţi ai Bisericii (încă din sec. al IV-lea) au început să folosească în locul lui „ensarkôsis“ şi „enanthrôpisis“. (n.tr.)

50. Epist. III, P.G., t. 3, col. 1069 B.

51. Epist. IV, ibid., col. 1072 B.

52. Grigorie de Nyssa, C. Eunom., XII, P.G., t. 45, col. 939-941.

53. De coel. hier., II, 3-5, ibid., col. 140-145.

54. Oratio XXVIII (theologica II), 2, P.G., t. 36, col. 28 AC.

55. Or. XVI, 9, P.G., t. 35, col. 945 C.

56. Th. myst. I, I, P.G., t. 3, col. 997.

57. Poëmata de seipso, I: Per… tîn kaq ˜autŇn, P.G., t. 37, col. 984-985.

58. Poëmata de seipso, XI: Per… tŐn ˜autoŕ b…on, P.G., t. 37, col. 1165-1166.

59. Sfîntul Atanasie al Alexandriei, Contra Arianos, or. 1, 18, P.G., t. 26, col. 49. Sfîntul Ioan Damaschin, De fide orthodoxa, 1, 8, P.G., t. 94, col. 812-813.

60. In sanctum baptisma, or. XL, 41, P.G., t. 36, col. 417 BC. Th. de Régnon, Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité, seria I, pp. 107-108.

61. Or. XXIII (De Pace III), 8, P.G., t. 35, col. 1160 CD. Th. de Régnon, op. cit., I, 105.

62. Or. XXIII, 10, ibidem, col. 1161 C.

63. In sanctum Pascha, or. XLV, 4, P.G., t. 36, col. 628 C. Th. de Régnon, I, 104.

64. Liber de Spiritu Sancto, par. 45, P.G., t. 32, col. 149 B. Th. de Régnon, I, 98.

65. Eneada a IV-a, 4, 28 (colecţia Guillaume Budé, IV, p. 131, I. 56). Este vorba despre pasiunile sufletului avînd aceeaşi natură.

66. Categorii, V, ed. Academiei din Berlin, I, 2, 11-19.

67. Phg» gnčsewx (Izvorul cunoaşterii), cap. 39 şi 42, P.G., t. 94, col. 605 şi 612.

68. Dialogus I, Immutabilis, P.G., t. 83, col. 33 AB.

69. In sancta lumina, or. XXXIX, II, P.G., t. 36, col. 345 CD. Th. de Régnon I, 402.

70. Or. XXXI (theologica V), 9, P.G., t. 36, col. 144 A. Th. de Régnon 1, 77.

71. De fide orthodoxa, I, 8, P.G., t. 94, col. 828-829.

72. Ibidem, col. 829, Th. de Régnon, I, 417.

73. Ibidem, col. 828 C.

74. Ibidem, col. 821-824.

75. Ibidem, col. 828 D.

76. Ibidem, col. 820 A, 824 A.

77. Or. XXXI (theologica V), 8, P.G., t. 36, col. 141 B.

78. Or. XX, II, P.G., t. 35, col. 1077 C. Th. de Régnon, I, 124-126.

79. Expresia este a lui Dionisie, D.N., II, 7, P.G., t. 3, col. 645 B.

80. Summa theologica, Ia, într. 29, a 4.

81. In theophaniam, or. XXXVIII, 8, P.G., t. 36, col. 320 BC.

82. Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité, I, 433.

83. De sententia Dionysii, par. 17, P.G., t. 25, col. 505 A.

84. Contra Arianos, or. IV, I, P.G., t. 26, col. 468 B.

85. Or. XX, 7, P.G., t. 35, col. 1073.

86. Or. XXXI (theologica V), par. 14, P.G., t. 36, col. 148 D-149 A. Th. de Régnon, I, 393.

87. Or. XLII, P.G., t. 36, col. 476 B.

88. De fide orthodoxa, I, 8, P.G., t. 94, col. 821 C – 824 B, 829 B.

89. Scholia in lib. de Divinis nominibus, II, 3, ˜nčseij tš kaˆ diakr…seij, P.G., t. 4, col. 221 A.

90. Epist. XXXVIII, 4, P.G., t. 32, col. 329 C-332 A. Th. de Régnon, III, 1, pp. 29-30.

91. De fide orthodoxa, I, 8, P.G., t. 94, col. 832 AB.

92. Sf. Grigorie de Nazianz, Or. XXXI, par. 32, P.G., t. 36, col. 169 B.

93. Părintele Bulgakov concepe pe Dumnezeu ca pe o „persoană cu trei ipostasuri“ care se revelează în oÛs…a – Înțelepciune; vezi Agnus Dei, cap. 1, par. 2 şi 3. Trad. fr. a acestei cărți, Du Verbe incarné (Agnus Dei), ed. Aubier, 1943, cap. II, „L'Esprit de Dieu“, pp. 13-20.

94. In sanctum baptisma, or. XL, 43, P.G., t. 36, col. 419 B.

95. Ibidem, par. 41, col. 417 B. Părintele de Régnon I, 107.

96. Capita theologica et oeconomica 200, Centuria II, I, P.G., t. 90, col. 1125 A.

97. „Se pare că în vremea noastră dogma unității dumnezeieşti a absorbit oarecum dogma Treimii despre care nu se vorbeşte decît din amintire“ (Th. de Régnon, Etudes de théol. pos. sur la Sainte Trinité, seria I, p. 365).

98. Trebuie semnalat totuşi, ca să nu păcătuim printr-un exces de generalizare, că mistica cisterciană, de pildă, rămîne treimică în inspirația ei. Aceasta este adevărat, mai ales pentru Guillaume de Saint Thierry, a cărui învățătură este puternic influențată de Părinții greci. Evoluînd pe făgaşul teologiei răsăritene, gîndirea lui Guillaume tindea să tempereze filioquismul. A se vedea J.-M. Déchanet, O. S. B., Guillaume de Saint Thierry, l'homme et son oeuvre (Bibliothčque médiévale, Spirituels préscolastiques, 1), Bruges, 1942, pp. 103-110.

99. Cf. capitolul închinat Treimii în Stîlpul şi temelia adevărului, Moscova, 1911 (în ruseşte).

100. Hom. 49, 4, P.G., t. 34, col. 816 B.

101. Hom. 44, 8, ibidem, col. 784 C.

102. La théologie mystique de Saint Bernard, pp. 143-144.

103. P.G., t. 150, col. 932 D.

104. Sfîntul Grigorie Palama, Capita physica, theologica, moralia et practica (68 şi 69), P.G., t. 150, col. 1169.

105. Theophanes, ibidem, col. 941 C.

106. Ibidem, col. 937 D.

107. O„konom…a înseamnă din punct de vedere literar zidirea sau administrarea unei case, aranjare, împărțire.

108. Presbe…a per… cristianîn, par. 10, P.G., t. 6, col. 908 B.

109. Epistola 234 (ad Amphilochium), P.G., t. 32, col. 869 AB. Cf. Adversus Eunomium, II, 32, P.G., t. 29, col. 648.

110. De divin. nomin., II, 4, P.G., t. 3, col. 640.

111. Ibidem, col. 649-652.

112. MeqektŐj mť'n Đ Qť'oj kat¦ t¦j metadŇseij aŮtoŕ, ˜mšqektoj dť' kat¦ tŐ mhdť'n metšcon aŮtÁj tÁj oÛs…aj aŮtoŕ („Dumnezeu este împărtăşibil după energiile sale, este însă neîmpărtăşibil în ceea ce priveşte natura Sa“). Autoritatea lui Maxim în Panoplia dogmatica a lui Eftimie Zigaben, titulus III, P.G., t. 130, col. 132 A.

113. Grigorie de Nazianz, In Theophaniam, or. XXXVIII, 7, P.G., t. 36, col. 317 B; Ioan Damaschinul, De fide orthodoxa, I, 4, P.G., t. 94, col. 800 BC.

114. De fide orthodoxa, I, 14, P.G., t. 94, col. 860 B.

115. Capita physica, etc. (143), P.G., t. 150, col. 1220 D.

116. Ibidem (96), col. 1189 B.

117. S. Marci Eugenici Ephes. Capita syllogistica, în W. Gass, Die Mystik des N. Cabasilas, Greiswald, 1849, append. II, p. 217.

118. Choix de sermons et discours de eminența sa, Filaret, trad. fr. de A. Serpinet, Paris, 1866, I, pp. 3-4.

119. Theophanes, P.G., t. 150, col. 929 BC.

120. Ibidem, col. 949 AC. Textul din Grigorie de Nyssa la care se referă Palama este fără îndoială acela din De hominis opificio, cap. XI, P.G., t. 44, col. 153-156.

121. Nimic nu este mai exasperant decît o noțiune simplistă despre simplitatea dumnezeiască. Cartea Părintelui Sébastian Guichardan, Le problčme de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe sičcles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios, Lyon, 1933, este un exemplu izbitor al acestei insensibilități teologice în fața tainelor fundamentale ale credinței.

122. Acest pasaj nu este în W. Gass, op. cit.; se găsește în Canon. Oxoniensis, 49, citat de M. Jugie în articolul „Palamas“, Dict. de théol. cathol., XI, col. 1759 şi urm.

123. Sfîntul Grigorie Palama, Capita psyhica etc. (127 şi 128) P.G., t. 150, col. 1209 C-1212 A.

124. Theophanes, ibidem, col. 929 A.

125. De ambiguis, P.G., t. 91, col. 1261-1264.

126. Sinodul de la 1341, Synopsis Nili, Mansi, Coll. concil t. 25, col. 1149.

127. „Iconomie“ este un termen consacrat în limbajul teologic. Exprimă ordinea lucrării lui Dumnezeu în raport cu lumea. A nu se confunda deci cu „economie“. (n. tr.)

128. De Sancta Trinitate, dial. VI, P.G., t. 75, col. 1056 A.

129. Oratio XXIII (De Pace III), par. II, P.G., t. 35, col. 1164 A.

130. De Spiritu Sancto, adversus Macedonianos, par. 13, P.G., t. 45, col. 1317 A.

131. Oratio XXX (theologica IV), par. 20, P.G., t. 36, col. 129 A.

132. Contra Haereses, I, IV, par. 6, P.G., t. 7, col. 989 C.

133. Adversus Eunomium, II, 17, P.G., t. 29, col. 605 B.

134. De fide orth., I, 13, P.G., t. 94, col. 856 B.

135. De imaginibus, III, 17, P.G., t. 94, col. 1337 B.

136. Ibidem, III, 18, col. 1340 AB.

137. Mgr. Filaret: Oraisons funčbres, homélies et discours. Trad. de A. de Stourdza, Paris, 1849, p. 154.

138. Cuvînt la Intrarea în Biserică a Sfintei Fecioare, Ed. Sophocles, Atena, 1861, pp. 176-177.

139. De ambiguis, P.G., t. 91, col. 1308 B.

140. Epist. 43, Ad. Joannem cubicularium, P.G., t. 91, col. 640 BC.

141. Citat de A. Florovski, Căile teologiei ruse, Paris, 1937, p. 180 (în rusă).

142. De fide orthodoxa, I, 13, P.G., t. 94, col. 853 C.

143. Ibidem, I, 8, col. 813 A.

144. In Hexaemerom, P.G., t. 44, col. 69 A.

145. De imaginibus, I, 20 P.G., t. 94, col. 1240-1241.

146. De fide orth., II, 2, P.G., t. 94, col. 865 A.

147. Ibidem, col. 837 A.

148. De div. nomin., V, 2, P.G., t. 3, col. 824 C.

149. In Psalmorom inscriptiones, P.G., t. 44, col. 441 B. Cf. Oratio catechetica magna, c. 6, P.G., t. 45, col. 25 C.

150. Astfel este reprezentată formarea sistemului lui Scot Erigena de către A. Brilliantov, în lucrarea sa capitală: Influențele teologiei răsăritene asupra gîndirii apusene în operele lui Jean Scot Erigena, St. Petersburg, 1898 (în rusă).

151. De div. nomin., V, 2, 8, P.G., t. 3, col. 817 şi 824.

152. De coel. Hier., III, 3, P.G., t. 3, col. 168.

153. De ambiguis, P.G., t. 91, col. 1260 C.

154. Vezi principalele texte ale Sfîntului Maxim asupra ontologiei ființei create la Hans Urs von Balthasar, Kosmiche Liturgie, Freiburg im Breisgau, 1941, mai ales în capitolul „Die Kosmologischen Synthesen“, pp. 108-160.

155. De ambiguis, P.G., t. 91, col. 1152 C-1156 B, 1160 AD.

156. Sfîntul Grigorie cel Mare (Dialogul), Dialogorum liber II, cap. 35, P.L., t. 66, col. 198-200.

157. Epistola II ad Serapionem, par. 5, P.G., t. 26, col. 632 BC.

158. Contra Haereses, IV, praefatio, P.G., t. 7, col. 975 B.

159. Liber de Spiritu Sancto, XVI, 38, P.G., t. 32, col. 136 AB.

160. In Hexaemeron, omilia I, 6, P.G., t. 29, col. 16 C.

161. De ambiguis, P.G., t. 91, col. 1164 BC.

162. In Hexaemeron, omilia I, 5, P.G., t. 29, col. 13; Adversus Eunomium, IV, 2, ibid., col. 680 B.

163. De anima et resurrectione, P.G., t. 46, col. 124 C.

164. In Hexaemeron, P.G., t. 44, col. 104 BC; De anima et resurrectione, P.G., t. 46, col. 28 A.

165. De anima et resurrectione, ibidem, col. 76-77.

166. Vezi la Părintele G. Florovski, op. cit., p. 178.

167. Sfîntul Chiril al Ierusalimului, Catech., XV, 24, P.G., t. 33, col. 904; Sfîntul Chiril al Alexandriei, Orat. pasch., XII, 2, P.G., t. 673; Sfîntul Ioan Gură de Aur, Contra anom., II, 3, P.G., t. 48, 77, col. 714.

168. Cuvîntul este al Sfîntului Isaac Sirul, vezi la Wensinck, p. 8.

169. Sfîntul Vasile, In Hexaemeron, omilia II, 8, P.G., t. 29, col. 49-52.

170. Sfîntul Grigorie de Nyssa, In Hexaemeron, P.G., t. 44, col. 72-73.

171. Idee luată din Marele cuvînt catehetic, cap. I, al Sfîntului Grigorie de Nyssa. (n.tr.)

172. Predici şi cuvîntări de Î.P.S. Filaret, Moscova, 1877 (în rusă).

173. A. J. Wensinck, Mystic treaties by Isaac of Nineveh, translated from Bedjan’s syriac text. Verhandelingen der koninklijke Akademie von Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling letterkunde Nieuwe reeks, XXIII, I, Amsterdam, 1923, p. 127.

174. Sfîntul Maxim, text citat de L. Karsavine, Sfinții Părinți şi Dascăli ai Bisericii (în rusă), Paris,1926 (?), p. 238. Nu am putut găsi acest pasaj în textele lui Maxim. Totuşi, aceeaşi idee este exprimată în mai multe locuri, de exemplu în De ambiguis, P.G., t. 91, col. 1305 AB.

175. De ambiguis, P.G., t. 91, col. 1305.

176. De hominis opificio, XVI, P.G., t. 44, col. 181-185. Citǎm acest text în traducerea lui P. de Lubac, Catholicisme, Paris, 1938, app. I, p. 296.

177. Sfîntul Maxim, De ambiguis, P.G., t. 91, col. 1308.

178. Ed A. J. Wensinck, Mystic treatises..., p. 341.

179. G. Florovsky, op. cit., p. 179.

180. De hominis opificio, XVI, P.G., t. 44, col. 177 D-180 A.

181. Aici Lossky nu precizează suficient distincția dintre chip (datul ontologic) şi asemănare (modul de ființare a chipului şi finalitatea existenței umane). (n.tr.)

182. Hom. spiriti, XII, P.G., t. 34, col. 557-561.

183. Prosopopeiae, P.G., t. 150, col. 1361 C. Operă atribuită lui Palama.

184. Capita physica, theologica, etc. (38 şi 39), ibidem, col. 1145-1148.

185. Vezi mai sus nota 172.

186. Contra Haereses, IV, praefatio, par. 4, P.G., t. 7, col. 975 B. De asemenea, IV, 20, I (1032); V, I, 3 (1123); V, 5, I (1134-5); V, 6, I (1136-7); V, 28, 3 (1200).

187. Poëmata dogmatica, VIII, Per… yucÁj (Despre suflet), vv. 70-75, P.G., t. 37, col. 452.

188. Ibidem, vv. 1-3, col. 446-447.

189. Poëmata moralia, XIV, Per… tÁj ˜nqrwp…nhj fÚsewj (Despre firea umană), vv. 76-84, ibidem, col. 761-762.

190. In sanctum baptisma, or. XL, 5, P.G., t. 36, col. 364 BC.

191. De hominis opificio, XVI, P.G., t. 44, col. 184 AC; P. de Lubac, op. cit., p. 295.

192. Ibidem, col. 184 B.

193. Ibidem, col. 185-204.

194. Per… proseucÁj (Despre rugăciune), c. 123, P.G., t. 79, col. 1193 C.

195. Contra Nestorium et Eutychium, P.G., t. 86, col. 1277 CD. Aceleaşi idei dezvoltate de Sfîntul Maxim (P.G., t. 91, col. 557-560) şi de Sfîntul Ioan Damaschinul, De fide orthodoxa, I, IX, 53.

196. De professione christiana, P.G., t. 46 col. 244 C.

197. Cuvinte ale Sfîntului Vasile raportate de Sfîntul Grigorie de Nazianz în In laudem Basilii Magni, or. XLIII, par. 48, P.G., t. 36, col. 560 A.

198. In sanctum Pascha, or. XLV, 8, P.G., t. 36, col. 632 C.

199. Opuscula theologica et polemica, Ad Marinum, P.G., t. 91, col. 45 D-48 A.

200. Ibidem, col. 48 A-49 A, col. 192 BC. La Sfîntul Ioan Damaschinul, De fide orthodoxa, III, 14, P.G., t. 94, col. 1036-1037; 1044-1045.

201. De fide orthodoxa, II, 12, P.G., t. 94, col. 924 A.

202. De ambiguis, P.G., t. 91, col. 1308.

203. Expresia „pÝr tÁj ˜llagÁj“ este a lui Diadoh al Foticeei, Cuvînt ascetic, cap. LXVII, ed. K. Popov, Kiev, 1903 (text grecesc şi traducere rusă), t. 1, p. 363.

204. Sfîntul Tihon de Voronej, Opere, t. II, 192 (în rusă).

205. Cuvînt ascetic, cap. 3, ed. Popov, 1, 24-25. La Migne o traducere latină intitulată Capita de perfectione spirituali, P.G., t. 65, col. 1168.

206. De hominis opificio, XX, P.G., t. 44, col. 197-200; De oratione dominica, IV, ibidem, col. 1161 D-1164 A.

207. Ibidem, col. 200 C.

208. Descoperirile Sfîntului Serafim din Sarov, Paris, 1932 (în rusă).

209. Textul despre cele trei voinţe se află în Scrisoarea XX, publicată în Galland, Vet. Patrum Bibl., Veneţia, 1788, IV, 696 şi urm.

210. Pentru analiza amănunţită a acestor termeni, vezi lucrarea lui Zarine, Bazele asceticii ortodoxe, St. Petersburg, 1902, care îşi păstrează mereu valoarea. Din nefericire, această carte atît de folositoare nu a fost tradusă niciodată din rusă.

211. De baptismo, P.G., t. 65, col. 1020 A.

212. Sfîntul Marcu Ascetul, Perˆ nŇmou pneumatikoŕ (Despre legea duhovnicească), LXLII, P.G., t. 65, col. 921-924.

213. Omilia 45, ed. din Smyrna şi trad. rusă; Omilia 33 a trad. latine publicate în Migne, P.G., t. 120 col. 499 AB.

214. Cuvîntări şi predici, trad. fr., I, 5.

215. Teologia occidentală consideră că, în starea primordială, peste natura omului Dumnezeu pusese un har, un dar supraadăugat, care, ca un frîu de aur, oprea ca protopărinții să cadă în păcat. (n.tr.)

216. De hominis opificio, XII, P.G., t. 44, col. 164.

217. Asupra puterii întunericului care năvăleşte peste neamul omenesc, vezi Homil. Spirit., XXIV, 2; XLIII, 7-9 et passim (P.G., t. 34, col. 664; 776-777).

218. Mort în Rusia la începutul revoluției, autorul Sensului vieții (Moscova, 1917) este necunoscut în Apus. Prințul E. Trubeţkoi este singurul „sofianist" a cărui gîndire teologică a rămas perfect ortodoxă.

219. Sfîntul Irineu, Adv. Haereses, V, praef., P.G., t. 7, col. 1120. Sf. Atanasie, De incarn. Verbi, cap. 54, P.G., t. 25, col. 192 B. Sfîntul Grigorie de Nazianz, Pöem. dog., X, 5-9, P.G., t. 37, col. 465; Sfîntul Grigorie de Nyssa, Oratio catechetica, XXV, P.G., t. 45, col. 65 D.

220. Despre viața în Hristos, III, P.G., t. 150, trad. fr. în Irénikon, IX, 1932, supl., pp. 89-90.

221. Quaestiones ad Thalassium (60), P.G., t. 90, col. 621 AB.

222. De ambiguis, P.G., t. 91, col. 1308.

223. Ibidem, col. 1309.

224. H. U. von Balthasar, Kosmische Liturgie, pp. 267-268.

225. Centuriile gnostice, I, 66, P.G., t. 90, col. 1108 AB.

226. Aşa cum am precizat mai sus, noțiunea de „întrupare" nu exprimă întreaga iconomie a Fiului. Este un termen care s-a încetățenit, din nefericire, în limbajul de specialitate. Îl folosim şi noi, cu precizarea că Fiul lui Dumnezeu nu a asumat numai trupul, ci omul întreg – trup şi suflet –, altfel teologia ortodoxă ar fi, şi ea, suspectă de nestorianism. Prin „întrupare" înțelegem „Înomenire", faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut şi Om adevărat. (n.tr.)

227. Contra Jacobitas, 52, P.G., t. 94, col. 1464 A.

228. Enarratio in Evangelium Ioannis, I, 14, P.G., t. 123, col. 1156 C.

229. De div. nomin., II, 3, 10; Epist., IV et passim, P.G., t. 3, col. 640 C; 648 D; 1072 B.

230. Trei cuvîntări despre înțelepciune, către episcopul Ignatie (ms. 431 al Bibl. Sinodale din Moscova), publicate de P. S. Arsenie, text grec şi trad. rusă, Novgorod, 1898.

231. De fide orthodoxa, III, 12, P.G., t. 94, col. 1029 şi 1032.

232. Opere, Sfîntul Dimitrie al Rostovului, t. 3, p. 101; Lecturi creştine, 1842, IV, 395 (în rusă).

233. Dogmă romano-catolică, potrivit căreia Maica Domnului a fost zămislită fără de păcat, neacceptată de Biserica Ortodoxă, pentru că, astfel, Maica Domnului ar fi exclusă de la opera de răscumpărare împlinită pentru toată natura umană (din care şi Maica Domnului făcea parte) în şi prin Fiul lui Dumnezeu. (n.tr.)

234. Omilie la Intrarea în Biserică a Sfintei Fecioare, în culegerea de predici a Sfîntului Grigorie Palama, publicată de Sophocles, Atena, 1861, p. 216.

235. M. Jugie, „Homélies mariales byzantines", Patrologia orientalis, XIX, fasc. 3, Paris, 1925, p. 463.

236. De fide orthodoxa, III, 2, P.G., t. 94, col. 985 BC-988 A.

237. Quaestiones ad Thalasium (21), P.G., t. 90, col. 312-316.

238. Epist. XXI, P.G., t. 91, col. 604 BC.

239. Mansi, Coll. concil., VII, col. 116; Denzinger, Enchiridion, Würzburg, 1865, n. 134, pp. 44-46.

240. Principalele pasaje „kenotice" ale Sfîntului Chiril: Quod unus sit Christus, P.G., t. 75, col. 1308, 1332; Apologeticus contra orientales, t. 76, col. 340-341; Apologet. contra Theodoretum, col. 417, 440 şi urm.; Adversus Nestorium, III, 4, col. 152 şi urm.; De recta fide, ad reginas, II, 19, col. 1357-1359; Homil. pasch,. XVII, t. 77, col. 773 şi urm., passim.

241. In Ioannem, II, t. 73, col. 361 D.

242. Disputatio cum Pyrrho, P.G., t. 91, col. 334, 335 D-348 A. Cf. Sfîntului Ioan Damaschinul, De fide orthodoxa, III, 3, P.G., t. 94, col. 994-996.

243. De fide orth., III, 8, P.G., t. 94, col. 1013 B.

244. Ibidem, col. 1013 C – 1016 A; IV, 3, col. 1105 AB.

245. Disputatio cum Pyrrho, P.G., t. 91, col. 337 C-340 A; De ambiguis, ibidem, col. 1060 A. Cf. Sfîntul Ioan Damaschinul, De fide orthodoxa, III, 15, P.G., t. 94, col. 1053 D-1056 A.

246. De fide orthodoxa, III, 15, col. 1057 A.

247. Sfîntul Maxim, Opuscula theologica et polemica, Ad Marinum, P.G., t. 91, col. 48 A-49 A. Cf. Ioan Damaschinul, De fide orthodoxa, III, 14, col. 1036-1037, 1044-1045.

248. De fide orthodoxa, III, 15, col. 1060 BC.

249. Ibidem, III, 18, col. 1073 BC.

250. De ambiguis, P.G., t. 91, col. 1044 B C, 1048 C.

251. Opuscula theologica et polemica, P.G., t. 91, col. 156-157; De ambiguis, ibidem, col. 1040, 1049 D-1052, 1317 D-1321.

252. Acest tropar, ca şi celelalte texte liturgice pe care le citǎm mai jos, trebuie căutate în Minei şi în Triodul Postului Mare. Unele dintre aceste texte au fost traduse în franceză de părinții benedictini de la Amay-sur-Meuse.

253. Vezi mai sus nota 224.

254. Quaestiones ad Thalassium (43), P.G., t. 90, col. 408 D; (61) col. 633 D; (63) col. 684 A-685 B.

255. In sanctum Pascha, or. XLV, par. 22, P.G., t. 36, col. 653 AB.

256. Ibidem, par. 28, col. 661 C.

257. Ibidem, par. 29, col. 664 A.

258. Poëmata de seipso, XXXVIII, Hymnus ad Christum post silentium in Paschate, P.G., t. 37, col. 1328, vv. 39-44.

259. De ambiguis, P.G., t. 91, col. 1392.

260. Vezi mai sus nota 224.

261. Vezi de exemplu la Sfîntul Grigorie de Nazianz, Epist. 101, P.G., t. 37, col. 181.

262. Sfîntul Grigorie de Nazianz, In Pentecosten, or. XLI, par. 5, P.G., t. 36, col. 436-437.

263. Contra Haereses, III, 24, par. 1, P.G., t. 7, col. 966 C.

264. De Spiritu Sancto, XIX, 49, P.G., t. 32, col. 157 AB. Cf. Grigorie de Nazianz, or. XXXI, 29, P.G., t. 36, col. 165 B.

265. Omilia 62. Operele Sfîntului Simeon Noul Teolog au fost publicate la Smyrna în 1886. Această ediție fiind de negăsit, Krumbacher mărturiseşte că nu a întîlnit-o niciodată, Geschichte der byzantinischen Litteratur, ed. 2, München, 1897, p. 194. Îl citǎm pe Simeon după o traducere rusească făcută de episcopul Teofan, ed. a II-a, la mănăstirea rusă a Sfîntului Pantelimon de la Muntele Athos, Moscova, 1892. Pasajul care ne interesează se află la p. 105 din vol. I. Migne a publicat o parte din operele Sfîntului Simeon într-o traducere latină făcută în 1603 de Pontanus, P.G., t. 120, col. 321-694. Cîteva imne au fost publicate în Vie spirituelle, XXVII, 2 şi 3; XXVIII, 1 (1931, mai – iulie), în trad. d-nei Lot-Borodine.

266. Contra Macedonium, par. 12, P.G., t. 44, col. 1316.

267. De fide orthodoxa, I, 13, P.G., t. 94, col. 856.

268. P.G., t. 120, col. 507-509 (trad. latină); trad. fr. Vie spirituelle XXVII, 2, mai, 1931, pp. 201-202.

269. Or. XXXI (Theologica V), par. 26-27. P.G., t. 36, col. 161-164, trad. fr. P. de Lubac, Catholicisme, apend 347-348.

270. Antifon al glasului 4 al slujbei de duminică.

271. Or. XXXI (Theologica V), par. 29, P.G., t. 36, col. 159 BC.

272. Liber de Spiritu Sancto, c. XVI, par. 37, P.G., t. 32, col. 133 C.

273. Liturghia Sfîntului Vasile, rugăciunea citită în taină.

274. De fide orthodoxa, I, 8, P.G., t. 94, col. 821 BC.

275. Adv. Haereses, IV, 33, 14, P.G., t. 7, col. 1082.

276. Protreptic, XI, P.G., t. 8, col. 229 B, trad. fr. de P. Mondésert în colecția Sources chrétiennes, II, Paris, 1942, p. 173.

277. Mistagogia, I, P.G., t. 91, col. 665-668; P. de Lubac, op. cit., p. 27. A se vedea în special cap. al II-lea al acestei lucrări în care autorul dezvoltă ideea unității firii umane în Biserică, bazîndu-se în principal pe scrierile Părinților greci.

278. Omilia 61, par. 1, P.G., t. 59, col. 361-362.

279. In Ioannem, XI, 11, P.G., t. 74, col. 560.

280. Lib. de Spiritu Sancto, IX, 22, P.G., t. 32, col. 108 BC.

281. Ibidem, col. 108-109.

282. In Canticum hom. XV, P.G., t. 44, col. 1116-1117.

283. De vita in Christo, IV, P.G., t. 150, col. 617 AB.

284. Introducere la imnele dumnezeieştii iubiri, P.G., t. 120, col. 509, trad. latină, trad. fr., Vie spirituelle, XXVII, 2, 1 mai 1931, p. 202.

285. Expresie împrumutată din predica In Pentecosten a Sfîntului Grigorie de Nazianz (Or. XLI, par. 9, P.G., t. 36, col. 441), care a slujit ca material pentru cele mai frumoase texte liturgice ale praznicului Cincizecimii.

286. Descoperirile Sfîntului Serafim din Sarov în traducere franceză au fost publicate în parte în Le Semeur, martie – aprilie, 1927. Noi le citãm aici după traducerea noastră nepublicată încă.

287. Ibidem.

288. Hom., 45, 9.

289. Hom., 57, 4.

290. M. Y. Congar, Chrétiens désunis, p. 14.

291. De professione christiana, P.G., t. 46, col. 244 C.

292. In Isaiam, V, 1, c. 52, par. 1, P.G., t. 70, col. 1144 C D.

293. Adv. Haereses, V, 24, par. 1, P.G., t. 7, col. 966 şi urm.

294. Capita theologica et oeconomica, Suta I, 73, P.G., t. 90, col. 1209 A.

295. Mistagogia, cap. II-IV, P.G., t. 91, col. 668-672.

296. Quaestiones ad Thalassium, LIX, P.G., t. 90, col. 609 BC; Capita theol. et oeconomica, Suta IV, 20, ibidem, col. 1312 C.

297. Sf. Grigorie de Nazianz, or. 30 (a 4-a theologica, a 2-a asupra Fiului), P.G., t. 34, col. 132 B.

298. Oratio catechetica magna, cap. 35, P.G., t. 45, col. 88 şi urm.

299. Oratio III contra Arianos, par. 13, P.G., t. 25, col. 393-396.

300. AÛtÕj ™sti QeÕj sarkofÑroj kaˆ ąme‹j Ąnqrwpoi pneumatofÑroi (Acesta este Dumnezeu purtător de trup, iar noi, oamenii purtători de Duh), Sfîntul Atanasie, De incarnatione et contra Arianos, par. 8, P.G., t. 26, col. 996 C.

301. Astfel este intitulat tratatul despre Sfintele Taine al lui Nicolae Cabasila.

302. Text citat de Părintele G. Florovski, Părinții răsăriteni ai veacului al IV-lea (în rusă), Paris, 1931, p. 232. Cf. Paraenetica XXXVIII, ed. Assemani, text siro-latin, t. III, 493 şi urm. Testam., text grec-latin, t. III, 241; De poenitentia, gr.-lat., t. III, 167-168, 175; Th. J. Lamy, S. Ephraemi Syri hymni et sermones, Mechliniae, 1882, I, 358.

303. In Ioannem, homil. XLVI, P.G., t. 59, col. 260.

304. De fide orthodoxa, IV, P.G., t. 94, col. 1153 B.

305. Sfîntul Simeon Noul Teolog, trad. fr., Vie spirituelle, XXVII, 3 iunie 1931, pp. 309-310.

306. Ibid., p. 304.

307. De ambiguis, P.G., t. 91, col. 1308 B.

308. Mystagogia, cap. 8-21, P.G., t. 91, col. 688-697. H. von Balthasar, Kosmische Liturgie, pp. 326-327.

309. In Dormitionen, P.G., t. 151, col. 463 AB.

310. Ibidem, col. 472 B.

311. Ibidem, col. 472 D-473 A; In praesentationem, ed. Sophocles, II, 158-159, 162.

312. Dogmatica glasului I (octoih).

313. Convorbiri ale Sfîntului Serafim cu privire la scopul vieții creştine, în trad. noastră citată mai sus, nota 286.

314. În teologia romano-catolică, orice faptă bună săvîrşită în viața aceasta aduce o serie de merite pentru care în viața de dincolo primim plată în mod compensatoriu. Sfinții au merite prisositoare – mai multe decît ar avea nevoie să se mîntuiască. Acestea intră în tezaurul sacru al Bisericii, din care Papa poate lua şi dărui – prin indulgențe – celor care nu au merite suficiente pentru mîntuire. (n.tr.)

315. De instituto christiano, P.G., t. 46, col. 289 C.

316. De altfel, el a fost cinstit multă vreme ca sfînt şi în Apus; Sfîntul Grigorie cel Mare se referă la el, papa Urban al V-lea îl numeşte încă în veacul al XIV-lea „Sfîntul Ioan Casian“ într-una din bulele sale.

317. Omilii duhovniceşti, XXXVII, 10, P.G., t. 34, col. 757 A.

318. P.S. Teofan, Scrisori despre viața duhovnicească, ed. de la Muntele Athos, pp. 19, 65, 67, 83 (în rusă).

319. Omilii duhovniceşti, VIII, 2, P.G., t. 34, col. 528 D-529 A.

320. Wensinck, op. cit., p. 13. Textul siriac al operelor Sfîntului Isaac a fost publicat pentru prima oară de P. Bedjan, Mar Isaacus Ninevita, De perfectione religiosa (Paris, 1909); trad. engleză făcută după această ediție de A. J. Wensinck, Mystic treatises by Isaac of Nineveh (vezi nota 173); text grec (trad. din veacul al IX-lea, singura cunoscută înainte de ediția Bedjan), ed. N. Théotoki (Leipzig, 1770). Noi ne referim mai ales la Wensinck şi uneori la ediția Théotoki.

321. Wensinck, op. cit., p. 13.

322. Scala Paradisi, gradus I, P.G., t. 88, col. 634 C.

323. Ibidem, col. 644 A.

324. Omilii duhov., XV, 32, P.G., t. 34, col. 597 B.

325. Ibidem, XLIII, 7, col. 776 D.

326. Ibidem, XV, 20, col. 589 B.

327. Cf. mai sus capitolul „Chip şi asemănare“.

328. Ed. Wensinck, om. LXXIII, p. 340 şi om. XXXVI, p. 187; ed. Théotoki, om. L şi LIV; trad. rusă ed. 3, 1911, pp. 204 şi 331.

329. Este de prisos să spunem că acest termen, desemnînd conştiința divinului pe care persoana umană o capătă prin Sfîntul Duh, nu are nimic comun cu speculația gnostică.

330. Capita theologica et oeconomica, Suta IV, cap. 88, P.G., t. 90, col. 1341-1344.

331. Ed. Théotoki, XVII, pag. 87-88. Wensinck, XL, p. 202. Cf. ibidem, I, p. 20.

332. Capita practica, LXXI, P.G., t. 40, col. 1244 AB. Cf. ibid., col. 1221 D.

333. Wensinck, p. 210.

334. Ed. Théotoki, LV, p. 325.

335. Scala Paradisi, gr. VII, P.G., t. 88, col. 804 AB.

336. Asupra darului lacrimilor, a se vedea art. d-nei Lot-Borodine, „Le mystčre du don des larmes dans l'Orient chrétien“, în Vie spirituelle, XLVIII, nr. 3 (1 sept. 1936), …tudes et documents, pp. 65-110.

337. Ibidem, col. 816 D.

338. De fide orthodoxa, I, 30, P.G., t. 94, col. 976 A.

339. Wensinck, p. 338.

340. Ibidem, p. 310. Cf. p. 211.

341. Sfîntul Macarie Egipteanul, Hom. spir., XXXIII, P.G., t. 34, col. 741 şi urm..

342. De oratione, pp. 294-295. Et Théotoki, om. XXXV.

343. Wensinck, pp. 294-295 ed. Théotoki, om. XXXV.

344. Perˆ proseucÁj (Despre rugăciune), P.G., t. 150, col. 1117 B.

345. Sfîntul Grigorie de Nyssa, De instituto christiano, P.G., t. 46, col. 391 D.

346. Ed. Théotoki, XXXV, p. 229; LXIX, p. 403, Wensinck, pp. 318 şi urm.

347. Wensinck, p. 113.

348. Sfîntul Isaac Sirul, ed. Théotoki, XXXII, pp. 206-207; Wensinck, p. 118.

349. Ed. Théotoki, LXXXV, p. 511; Wensinck, p. 174.

350. Ed. Théotoki, XXXII, p. 202; Wensinck, p. 115.

351. Ibidem, urmarea textului citat.

352. Ed. de Smirna, 1886, om. XLV, 10; ed. rusă din Muntele Athos, I, 414-416.

353. Sfîntul Ioan Scărarul, Sc. Par., gr. XXVII-XXVIII, P.G., t. 88, col. 1096-1117; 1129-1140. Cele două centurii ascetice ale Sfîntului Isihie Sinaitul sînt publicate în Migne, P.G., t. 93, col. 1479-1544, printre operele lui Isihie din Ierusalim.

354. Vezi art. Dr. G. Wunderle, „La technique psychologique de l'hesychasme byzantin", …tudes Carmélitaines, oct. 1938, pp. 61-67. Cf. şi un izvor isihast important, Centurie de Callistos et Ignatios, publicată în trad. germană de P. Ammann, Würzburg, 1938. Aceste două articole marchează începutul studiilor mai aprofundate şi nepărtinitoare despre isihasm, dar din păcate neapreciate nici pînă astăzi în Occident.

355. Episcopul Teofan zis Zăvorîtul, Scrieri, t. V, n. 911 (în rusă).

356. De oratione, cap. 114-116, P.G., t. 79, col. 1192-1193. Cf. ibidem, col. 1181-1184, passim.

357. Ad. Nicolaum praecepta, P.G., t. 65, col. 1040 C.

358. Cuvînt ascetic, cap. 59, ed. Popov, t. I, pp. 300, 303.

359. Ibidem, cap. 16, t. I, p. 43. cf., pp. 111, 479.

360. Scala Paradisi, gr. XXX, P.G., t. 88, col. 1156 A.

361. Ibidem, col. 1160 B.

362. Omilia LIII, 2, ed. rusă din Muntele Athos, II, 7; trad. fr., Vie spirituelle, XXVIII, 1, 1 iulie 1931, p. 75.

363. De anima et resurrectione, P.G., t. 46, col. 96 C.

364. Regulae fusius tractatae, P.G., t. 31, col. 908 CD.

365. De ambiguis, P.G., t. 91, col. 1308.

366. Wensinck, p. 342.

367. Cartea dumnezeieştii iubiri, Omilia LIV, 1, în ed. rusă de la Muntele Athos, II, p. 11; trad. latină, P.G., t. 120, col. 425.

368. Homil. spir., XI, P.G., t. 34, col. 761.

369. Doctrina, XIV, 3, P.G., t. 88, col. 1776-1780.

370. Capita practica, XXXIII, 25, P.G., t. 40, col. 1268 A.

371. Omilia LXXIX, 2, ed. rusă din Muntele Athos, II, pp. 318-319.

372. Omilii duhovniceşti, V, 8, P.G., t. 32, col. 513 B; XII, 14, col. 565 AB; XXV, 9, 10, col. 673.

373. Contra Akyndinum, P.G., t. 150, col. 823.

374. Sfîntul Grigorie Palama, Omilia la Schimbarea la Față, P.G., t. 151, col. 448 B. Vezi excelentul studiu al Părintelui Vasile (Krivocheine), călugăr la Muntele Athos, „La doctrine ascétique et théologique de saint Grégoire Palamas, Seminarium

Kondakovianum, VIII, Praga, 1936, pp. 99-154. Traducere germană de Păr. Hugolin Landvogt, în Das östliche Christentum, VIII, 1939.

375. Operele Sfîntului Simeon, ed. Smirna, 1886, partea a II-a, p. 1.

376. P.G., t. 150, col. 1833 D.

377. Sfîntul Simeon, Omilia LVII, 1, ed. rusă, Muntele Athos, II, p. 36. Sfîntul Grigorie Palama, Capita physica (c. 67), P.G., t. 150, col. 1169 A.

378. Predici, XX, P.G., t. 151, col. 268 AB.

379. Tomul aghioritic, P.G., t. 150, col. 1232 C.

380. P.G., t. 151, col. 433 B.

381. Omilia la Intrarea în Biserică a Sfintei Fecioare, ed. Sophocle, 22 omilii ale Sfîntului Grigorie Palama, Atena, 1861, pp. 175-177. Citat în articolul călugărului Vasile, Sem. Kond., VII, p. 138.

382. Convorbirea sufletului cu trupul, P.G., t. 150, col. 1361 C. S-a pus la îndoială autenticitatea acestei scrieri atribuite Sfîntului Grigorie Palama; în orice caz, ea aparține aceleiaşi familii duhovniceşti.

383. P.G., t. 150, col. 1233 BD.

384. Istorisire despre viața şi faptele Părintelui Serafim din Sarov, ed. III, Moscova, 1851, p. 63 (în rusă).

385. Omilia XC, ed. rusă de la Muntele Athos, II, 487-488; trad. fr., Vie spirituelle, XXVIII, 1, 1 iulie 1931, p. 76-77.

386. Opunînd căile de sfințire proprii Apusului şi Răsăritului, noi nu voim să afirmăm nimic în chip absolut. Această materie, prea delicată şi nuanțată, scapă oricărei încercări de schematizare. Astfel, în Apus, experiența nopții nu este deloc caracteristică, de pildă pentru Sfîntul Bernard. Pe de altă parte, spiritualitatea răsăriteană ne oferă cel puțin un caz de „noapte mistică“, destul de caracteristică: cel al Sfîntului Tihon de Voronej, veacul al XVIII-lea.

387. Entretien de S. Séraphin sur le but de la vie chrétienne, traducerea autorului.

388. Idem.

389. Ed. Wensinck, Omilia II, pp. 8-9. Cf. om. XXII, p. 114.

390. Ibidem, Omilia XXII, p. 118 (ed. Théotoki, om. XXXII).

391. Omilia XC, ed. rusă de la Muntele Athos, a II-a parte, pp. 488-489.

392. Tomul aghioritic, P.G., t. 150, col. 1225-1227.

393. Omilia LVII, 2, ed. rusă de la Athos, partea a II-a, p. 37.

394. Ibidem.

395. Vezi mai sus nota 296.

396. Ed. Théotoki, LXXXIV, pp. 480-481; Wensinck, XXVII, p. 136.

397. Omilii duh, XI, 1, P.G., t. 34, col. 540.

398. Discours XXVII, trad. fr., Vie spirituelle, XXVII, 3, 1 iunie 1931, p. 309.

399. Sfîntul Grigorie de Nazianz, In Theophaniam, Or. XXXVII, 9, P.G., t. 36, col. 320 BC.

400. Ed. Théotoki, XLIII şi LXIX; Wensinck, Om. LXII, p. 289 şi Om. LXVII, p. 316 şi urm.

401. Omilia de Sfintele Paşti a Sfîntului Ioan Gură de Aur, P.G., t. 59, col. 721-724.

Notă biografică

Vladimir Lossky este unul dintre cei mai reprezentativi teologi aparținînd diasporei ruse. S-a născut la 8 iunie 1903, ca fiu al marelui filosof rus Nicolae Lossky. Expulzat cu familia sa din Rusia, se va stabili la Paris unde va studia teologia şi filosofia. Îşi va lua doctoratul în filosofie la Sorbona cu o teză despre Maister Eckhart sub coordonarea lui E. Gilson (Théologie negative et connaissance de Dieu chez Maister Eckhart). A predat teologia la Ecole des Hautes Etudes din Paris şi la Institutul Saint Denis. S-a stins din viață la 7 februarie 1958, numărîndu-se printre marii teologi care au făcut cunoscută Ortodoxia în Occident.

A publicat cărți şi studii de mare valoare în periodice occidentale, dintre care amintim: Der Sinn der Ikonnen (în colaborare cu L. Uspensky), Berna, 1952; Vision de Dieu, Neűchatel, 1962; A l'image et ŕ la ressemblance de Dieu, Paris, 1967.

Deşi mort înainte de vreme, Vladimir Lossky a marcat întreaga teologie ortodoxă din a doua jumătate a secolului nostru.

Pr. Vasile Răducă

Cuprins

Capitolul 1
Introducere: Teologie şi mistică în tradiția Bisericii de Răsărit 5
Capitolul 2
Întunericul dumnezeiesc 21
Capitolul 3
Dumnezeu-Treime 41
Capitolul 4
Energiile necreate 61
Capitolul 5
Ființa creată 81
Capitolul 6
Chip şi asemănare 101
Capitolul 7
Iconomia Fiului 121
Capitolul 8
Iconomia Sfîntului Duh 141
Capitolul 9
Cele două aspecte ale Bisericii 157
Capitolul 10
Calea unirii 177
Capitolul 11
Lumina dumnezeiască 195
Capitolul 12
Concluzie: Ospățul Împărăției 213
Note 227
Notă biografică 249